Prof. Meeking

EINZELBEITRÄGE

ZUR

ALLGEMEINEN UND VERGLEICHENDEN

SPRACHWISSENSCHAFT.

ZWÖLFTES HEFT:

VOM ARAL BIS ZUR GANGÂ.

LEIPZIG 1892
VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH
K. R. HOFBUCHHÄNDLER.

L Sansk
V 414
· Ybr

Vedas

VOM

ARAL BIS ZUR GANGÂ

HISTORISCH-GEOGRAPHISCHE UND

ETHNOLOGISCHE SKIZZEN

ZUR URGESCHICHTE DER MENSCHHEIT

VON

DR. HERMANN BRUNNHOFER
IN ST. PETERSBURG.

„Es ist mit Meinungen, die man wagt, wie mit Steinen, die man voran im Brette bewegt: sie können geschlagen werden, aber sie haben ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird."
GOETHE

565198
2. 7. 53

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH
K. R. HOFBUCHHÄNDLER.

Alle Rechte vorbehalten.

SEINER DURCHLAUCHT

DEM FÜRSTEN

ESPÈRE ESPEROWITSCH UCHTOMSKIJ

DEM KENNER CENTRALASIENS

WIDMET DIESEN BAND IN HERZLICHER DANKBARKEIT,

ERGEBENHEIT UND HOCHACHTUNG

DER VERFASSER.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung IX

I. **Indo-iranische Wörter im Homer.**

1. Indogermanische Göttergemahlinnen auf ânî und *ωνη* . . 1
2. *ἄνθρωπος* „der Feuerbewahrer“ 4
3. Das homerische *σχέτλιος* = vedisch-avestisch kshatriya, herrschend, königlich 8
4. Das lykische *ἀμτροχίτων* und sanskritisches Amitraghâta 9
5. *ἀκαλαρρείτης* „umströmend“ 11
6. *ἀσπιδιώτης*, schildglänzend 12
7. *ἄριστος*, der arischeste. 14
8. Die *καπνοβάται* und *κτίσται* oder Schlafwandler und Hagestolzen der mösischen Thraker bei Strabon . . . : . . 14
9. Die leichenverzehrenden Hunde der Baktrier: *Ἐνταφιασταί* . 16
10. Der *Δαριγμεδούμ* der Sassaniden 17

II. **Indo-iranische Landschafts-, Fluss- und Bergnamen.**

1. Vorderasiatische Landschaftsnamen 19
2. *Ἀντίοχος θεὸς Ἐπιφανής* und der Kavi Aipivaŋhu des Avesta. 21
3. Iranische Bergnamen 23
4. Iranische und indische Flussnamen 35
5. Eine falsche Namenslesart im Ammianus Marcellinus XXIV, 6, 12 (ed. Gardthausen, T. II, pag. 24) 48
6. Der Stadtname Herakleia in Iran 48
7. Das karpathische Meer 49

III. **Centralasiatische und indische Landschaftsnamen.**

1. Der See Ara der Kaushîtakî-Upanishad und der Aralsee . . 51
2. Die *Ἄβιοι* des Homer als *Ἄριοι*. 59
3. Die Landschaften *Ἀσπίωνο* und *Τουριούαν* in Baktriana . . 61
4. Die *Κομῆδαι* und der Edelstein gomeda. 63
5. Die Maraphier und Maspier Herodots 65
6. Die Landschaften Ararat und Qaniratha 67
7. Die Insel Panchaia als Bengalen 70

IV. **Iranische Hymnen des Rigveda.**
1. Der Vôurukasha des Avesta und der Urúhkáksha des Rigveda 94
2. Die astronomische Orientirung der geographischen Lage des von den Açvinau befahrenen Meeres 97
3. Ein Varuṇahymnus am Kaspischen Meere 99
4. Ueber den historisch-geographischen Hintergrund der Sage von Purûravas und Urvaçî 109
5. Durgaha im Rigveda und das „schwerzugängliche" Kvirint des Avesta 113
6. Suplan Sahadeva, der König der Sṛiñjaya, als Sakenkönig. 115
7. Der Pûshanhügel bei Astrabad und das Sonnenlehen der Parther 121
8. Der Sarmatenkönig Asamâti von Bhajeratha am untern Oxus. 128
9. Der Paṇis Vorliebe für die Nacht 134
10. Der Turvaçahymnus des Vaça Açvya 141

V. **Der Zusammenhang des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus.**
1. Ueber die Sage von der Verschmelzung des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus durch Darius Hystaspes. 164
2. Die Amṛitâsah turâsah des Rigveda und die Amesha çpenta des Avesta 167
3. Ein zarathustrisches Lied an Akômanô im Atharvaveda. 169
4. Das Thiermärchen von dem Wettstreit zwischen Adler und Ross bezüglich ihrer Sehkraft, im Çatapatha-Brâhmana und im Avesta 173

VI. **Rhetorische Formeln des Veda.**
1. Formeln des Hasses im Veda 179
2. Die Wiederholung des Refrains im Anfangsvers der folgenden Strophe 183
3. Aelteste Quelle des Bildes: Der Staat ein Schiff 192

VII. **Weisheit und Aberglaube im alten Hindostan.**
1. Die ältesten Könige Indiens nach Arrian 194
2. Der Culturwerth des Opfers im Bewusstsein der vedischen Brahmanen 196
3. Ein philosophischer Ausspruch des Atharvaveda 198
4. Ein Blumenzauber des Atharvaveda 205
5. Die Zauberwelt des Atharvaveda. 205
6. Der verlorene Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei . . 234

Einleitung.

Ueber den Ursprung, das Alter und die Hoheit des Rigveda.

Als 1600 Jahre vor Chr. eine aegyptische Flotte in das Meer des Südens auslief, brachte sie neben andern Produkten des Ostens auch Affen heim, deren hieroglyphischer Name *kafu** nicht nur zu den *qōf* stimmt, die nach 1. Kön. 10, 22 die Flotten König Salomons aus Ophir importirten, sondern mit diesem hebräischen Worte und dem griechischen κῆπος unmittelbar auf das Sanskritwort *kapi*, der Affe, zurückführt. „Damals also, bemerkt Weber, Ind. Literaturgesch.[2], pag. 3, Anm. 2, müssen die Arya schon am Indus gewohnt haben!“ Denn das Land Ophir ist, wie Weber a. a. O. und Ind. Skizzen[2], pag. 15 u. 75 ausführt, das Land der *Abhîra* an den Mündungen des Indus.

Diese culturgeographische Thatsache des indischen Affenexports im siebzehnten Jahrhundert vor Christus ist bis jetzt der einzig feste Anhaltspunkt, von welchem aus die Periode der Rigvedapoesie mit annähernder Sicherheit bestimmt werden kann. Denn von den astronomischen Angaben, die sich in der indischen Lehre von den Mondhäusern (den Nakshatra) vorfinden und die für die *kṛittikâ*-Reihe derselben in runder Zahl das Jahr 2300 vor Chr. ergeben, bemerkt Weber (Ind. Literaturgesch.[2], pag. 2, Anm. 2) selbst, dass die gesammte Nakshatra-Theorie der Inder von Babylon aus mittelbar durch den Seeverkehr der Phoenicier über Ophir-Abhîra in die indische Astronomie übergegangen sein könne.

---

* S. Dümichen, Die Flotte einer aegyptischen Königin aus dem XVII. Jahrhdt. vor uns. Zeitrechng. Querfol. Lpz. 1868, pag. 17, Erläutergg. zu Taf. II.

Wohnten aber die Sanskrit-Arier schon um 1600 vor Chr. an den Mündungen des Indus, so müssen sämmtliche Hymnen des Rigveda schon gedichtet gewesen sein. Denn nicht eine einzige Stelle der 1028 Hymnen, die wir besitzen, deutet auch nur annäherungsweise eine Kenntniss der Indusmündungen, geschweige denn den Aufenthalt der Sanskrit-Arier an denselben, an. In dem berühmten Loblied auf die Flüsse (Rigv. X, 75) werden blos die Ströme des obern Pandschab, der Indus selbst, sodann seine Zuflüsse, der Kabul, der Koram, Gomal und einige andere unbedeutendere, neben Ganges, Dschamna und Satletsch im Osten, erwähnt. Es darf deshalb vorausgesetzt werden, dass, wenn in einem der gewiss spätesten Hymnen des Rigveda von den Indusmündungen noch gar nicht die Rede ist, die Sanskrit-Arier wohl erst frühestens ein Jahrhundert später, also keinesfalls vor 1750 vor Chr., in das Mündungsgebiet des Indus eingerückt sein werden. Haben wir aber für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier am obern Indus in runder Zahl etwa das Jahr 1800 vor Chr. gewonnen, so ergiebt sich aus der innern Chronologie des Rigveda, die sich auf die Genealogien der vedischen Sängergeschlechter stützt (worüber Ludwig im dritten Bande seines Rigvedawerkes eingehende Berechnungen angestellt hat) wiederum mit unwiderleglicher Sicherheit für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier im obern Pandschab eine Dauer von mindestens zwei Jahrhunderten. Wenn aber, was jetzt nicht mehr bewiesen zu werden braucht, die Sanskrit-Arier aus dem Hochland von Iran herunter ins Pandschab eingewandert waren, so ergiebt sich demnach wiederum auf Grundlage der mässigsten Berechnung für den mittleren Zeitpunkt der ersten Betretung indischen Bodens durch die Sanskrit-Arier ungefähr das Jahr 2000 vor Chr.

Nun aber ist durch meine Entdeckungen über den iranischen Ursprung einer ganzen Reihe von Vedahymnen, denen sich im Laufe der Untersuchungen noch mehrere andere zugesellen werden, das jetzt nicht mehr umzustürzende Ergebniss gewonnen worden, dass die ursprünglichen Stammsitze der Sanskrit-Arier, soweit

sich dieselben an der Hand historisch-geographischer Namen rückwärts verfolgen lassen, Jahrhunderte lang an den Südufern des Kaspischen Meeres, an den Nord- und Südabhängen des Alburs, in Mazanderan und in Chorasan gelegen haben, wohin die brahmanischen Inder oder vielmehr Vorinder selbst erst von den Südabhängen des Kaukasus, aus den Thalebenen des Kur und Araxes, eingerückt waren. War, nach historisch-geographischen Gesichtspunkten, der Sabelân der einzig mögliche Punkt, von wo aus der Dichter des Hiraṇyagarbhahymnus (Rig. X, 121) zugleich das Meer (das Kaspische), den Rasâstrom (den Araxes) und die schneebedeckten Berge des Himavat (der Alburskette) unmittelbar vor sich sehen konnte (s. mein Iran und Turan pag. 183—185 u. unten p. 217), war der Sabelân der *Açnavanta*, der heilige Offenbarungsberg der Zoroastrier und der *Açvattha devasadana*, der Göttersitz der brahmanischen Sanskrit-Arier (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 73—83), so müssen für die Einwanderung der Sanskrit-Arier ins Kurukshetra, d. h. in die Wohnsitze der Sanskrit-Arier in Chorasan (s. Vom Pontus bis zum Indus, Einleitung pag. XVI), wiederum nicht unter 500 Jahren Frist angenommen werden. Wenn nun aber für diesen Aufenthalt der Sanskrit-Arier im Kurukshetra bis zu ihrer Einwanderung im Pandschab selbst wieder nicht ein geringerer Zeitraum als 500 Jahre angenommen werden dürfen, so wird sich uns für den ungefähren Zeitpunkt der Abfassung des Hiraṇyagarbhahymnus etwa das Jahr 3000 vor Chr. herausstellen. Der Varuṇahymnus Rigv. V, 85 oder die Dânastuti des Turvaçadichters Vaça Açvya Rigv. VIII, 46 (s. beide Hymnen unten, Abschn. IV, 3 u. 10) gehören demnach in runder Summe etwa ins Jahr 2500 vor Chr. Dieses Datum selbst findet wieder seine Stütze an dem Âtreyahymnus (Rigv. V, 13), der die Eroberung Babylons durch die sanskritarischen Meder feiert, welche Eroberung (s. mein Iran u. Turan pag. 223) nach historisch-positiver, selbst von kritischen Geschichtsforschern wie Duncker nicht bezweifelter Angabe, ins Jahr 2458 vor Chr. fällt.

Noch weiter zurück als die Atreyahymnen reichen diejenigen der Gautama. Schon in meiner Abhandlung Ueber Dialektspuren im vedischen Gebrauche der Infinitivformen (Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachforschg., Bd. 25 (1881) hatte sich mir das Resultat herausgestellt, dass die Liedersammlungen der Gautama (Maṇḍala IV) und der Atreya (Maṇḍala V's. dort pag. 363, 4) die ältesten des Rigveda seien. Ich war damals noch von dem zwar vielfach brauchbaren, aber nicht vollständig durchschlagenden Gesichtspunkt ausgegangen, dass die Verwendung der ältesten Flexionsformen, als welche z. B. die Infinitive auf *dhyai* sich darstellen, über das relative Alter der verschiedenen Bücher des Rigveda die zuverlässigsten Schlüsse gestatte. Gegenwärtig bin ich, trotz der damals gewonnenen Ergebnisse, die theilweise dauerhaft bleiben werden, von der unzureichenden Einseitigkeit meiner damaligen und überhaupt jeder andern Methode überzeugt, die sich einredet, durch eine Flexionsstatistik und wäre dieselbe die absolut lückenloseste, der Frage über das gegenseitige Altersverhältniss der Familienbücher des Rigveda gerecht zu werden. Unvergleichlich wichtiger als alle Flexionsformen, bezüglich deren Verwendung insbesondere auch die Rücksicht auf archaistische Anwandlungen in Betracht zu kommen hat, die dann die Statistik wieder paralysirt, — entscheidungsvoller und eindringender als alle Stellenvergleichung, die zwar ebenfalls unerlässlich ist, wirkt die vergleichende Aufhellung der Realien, als deren massenhaftestes Contingent die historisch-geographischen Namen und ethnologischen Beziehungen sich herausstellen. Bevor wir Hand an die Erklärung eines Textes legen, müssen wir wissen, wo, unter welchen klimatischen Voraussetzungen und durch wessen Stammes Kind der Text entstanden ist. Die historisch-geographische Orientirung ist das wahre δός μοι ποῖ στῶ der Rigvedaexegese.

Von diesem Standpunkte aus bleibt zwar das von mir unter Anwendung der Infinitivstatistik gewonnene Resultat, dass die Gautamalieder des Maṇḍala IV und in zweiter Linie die Atreya-

lieder des Maṇḍala V die beiden ältesten Hymnensammlungen des Rigveda sind, bestehen, die Gṛitsamadalieder des Maṇḍala II dagegen, die mir unter der Lupe der Infinitivstatistik als ganz jung, d. h. sehr spät entstanden, vorkamen, dürfen von historisch-geographischen Gesichtspunkten aus mit in die Reihe der in Chorasan gedichteten hinaufrücken. Daneben ist bei einer, naturgemäss immer nur relativen Werth beanspruchenden Anordnung der Rigvedabücher nach Massgabe ihrer Alterthümlichkeit niemals ausser Acht zu lassen, dass die Familiensammlungen, auch wenn sie von beträchtlich verschiedenen Zeitpunkten an entstanden sind, doch nachher Jahrhunderte lang sich neben einander (vermehrt und entwickelt haben, sodass dann die Erscheinung keineswegs befremden kann, wenn in den Sammlungen der ältesten Maṇḍalas sich gleichwohl ganz junge, d. h. sehr spät entstandene Lieder vorfinden. Dass in sehr spät zusammengestellten Rigvedabüchern, wie in den Maṇḍala I und X, uralte Einzellieder und sogar kleinere Liedersammlungen, aufgehoben sein können, beweisen die Sagartierhymnen des Agastya und Çunaḥçepa Ajîgarti für das erste, der Hiraṇyagarbhahymnus (X, 121), das Saramâlied (X, 108), das Lied von Devâpi Ârshṭiṣheṇa (X, 98), das von Devamuni Airammada (X, 146) und die zahlreichen Lieder specifisch iranischer Dichter brahmanischer Observanz, wie die von Gaya Plâta (X, 92), Arbuda Kâdraveya Sarpa (X, 94), Mudgala Bhârmyâçva (X, 102), Çakapûta Nârmedha (X, 132) für das zehnte Maṇḍala.

Ausserordentlich trügerisch erweist sich für die Bestimmung des Alters eines Rigvedaliedes die Angabe von dessen Provenienz aus dem Stamme der Âṅgiras. Während zweifellos die Âṅgiras nächst den noch älteren Bhṛigu nach der indischen Heldensage dem höchsten Alterthum angehören, muss die Hauptmasse der den Âṅgiras zugeschriebenen Lieder (im Maṇḍala I und VIII) wie insbesondere die zahlreichen des Maṇḍala IX, unter die spätest entstandenen Rigvedahymnen gerechnet werden. So wenigstens erscheint uns die Sachlage vom historisch-geographischen und

flexionsstatistischen Standpunkte aus heute, wir können aber nicht wissen, ob uns dieselben Lieder nicht eines Tages von wieder neuen Gesichtspunkten aus nicht wieder anders und vielleicht älter vorkommen, wiewohl dieselben von keinem Standpunkte aus jemals in die Nähe von Maṇḍala II, IV, V, VI, VII oder einzelner Lieder von Maṇḍala VIII werden gestellt werden können. Den von mir gewonnenen Standpunkt der historisch-geographischen Exegese des Rigveda betrachte ich nur mit den Augen des Kakshîvant Dairghatamasa, der von der Morgenröthe singt, diejenige, die er feiere, sei von den dahingegangenen zwar die letzte, aber nur die erste von denen, die noch kommen werden (Rigv. I, 124, 2):

îyúshîṇâm upamâ çáçvatînâm
âyatînâm prathamóshâ vy àdyaut.

Nachdem ich in Bd. I und II und oben den Nachweis geführt, in welche geographischen Zonen uns ein Theil der Rigvedahymnen über das Pandschab westwärts zurückführt und welche Jahrhunderte alsdann für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier auf dem Hochland von Iran anzusetzen sind, erledigt sich die neuestens zu Tage getretene Tendenz, das Alter des Rigveda möglichst tief herunterzusetzen, von selbst. Wenn sich uns in „Vom Pontus bis zum Indus", pag. 65—73 für das in der ganzen Sanskritliteratur allein dastehende Triumphgeschrei *alalâ* dessen Identität mit dem griechischen Feldgeschrei *ἀλαλά*, sowie mit dem Freudenruf der griechischen Mysterien *ἀλαλά*, *ὀλολοί*, *ἐλελεῦ* und sodann mit dem armenischen *alalak*, *ἀλάλαγμα*, ergeben hatte, so muss dem gegenüber der Standpunkt von Pischel und Geldner in deren „Vedischen Studien", Bd. I (Stuttg., Kohlhammer, 1889), der Rigveda sei ein specifisch indisches, in Indien entstandenes Geistesprodukt, das nur vom indischen Boden aus und deshalb insbesondere nur von der Durchforschung der klassischen Sanskritliteratur aus begriffen und interpretirt werden könne, als vollkommen einseitig, irrthümlich und gänzlich unzureichend erscheinen. Gewiss kann die Herbeiziehung und Vergleichung des in den zahlreichen poetischen, philosophischen und wissen-

schaftlichen Werken der Sanskritliteratur aufgeschichteten sprachlichen, mythologischen, geographischen, naturwissenschaftlichen Materials, das zur Aufhellung des Rigveda verwerthet werden kann, nur von grösstem Nutzen sein, und die Verfasser der „Vedischen Studien" haben diese Methode mit einer Belesenheit geübt, in der es ihnen zur Stunde wohl kein Vedist gleich thun wird. Ueberblicken wir aber die Reihe der nach dieser Methode gewonnenen Funde, so müssen wir uns, bei aller Anerkennung der für einzelne schwierige Wörter erreichten genaueren Begriffsbestimmungen, gestehen, dass auf diesem Wege neue, die Gesammtstellung des Rigveda durchdringende Einblicke weder gelungen sind, noch jemals werden gelingen können. Ja es lässt sich nicht leugnen, dass unter der zwingenden Macht, die jede Methode auf ihren Erfinder selbst ausübt, Pischel und Geldner zu einer den Ursprung, das Alter, die Frische und den ethisch-aesthetischen Werth des Rigveda verkleinernden Auffassung verleitet worden sind, gegen welche energisch Stellung genommen werden muss.

Zunächst gilt es, von den Dichtern des Rigveda den Vorwurf abzuwälzen, als seien dieselben eine Gesellschaft zunftmässiger Ausbeuter der Reichen gewesen. „Wir wissen," heisst es Einleitung pag. XXIV, „dass die Dichtkunst durchaus zunftmässig als eine Erwerbsquelle geübt wurde. Der vedische Dichter arbeitete für Geld, und die Lieder sind zum grossen Theil auf Bestellung reicher Leute gedichtet." Hier wird mehr behauptet, als die Verfasser der „Vedischen Studien" aus dem Rigveda zu beweisen vermöchten. Dass die vedischen Dichter im Grossen und Ganzen einen Stand, aber deshalb noch keine Zunft bildeten, wird von Niemand bestritten werden, da doch Dichtergestalten genug auftreten, die, wie der alte Kavasha Ailûsha, keiner Dichterzunft angehören konnten. Dass aber die Lieder des Rigveda „zum grossen Theil auf Bestellung reicher Leute verfasst worden" seien, ist durchaus falsch, weil übertrieben. Für Geld und Gut sind nachweisbar nur die eigentlichen Lob-

lieder auf die Freigebigkeit und das Heldenthum vedischer Grossen gedichtet worden, die sogenannten Dânastutis, deren es aber kaum ein Dutzend giebt. Aber wo trifft die Behauptung zu bei den Liedern auf die Morgenröthe, die Sonnengötter, die Sturm- und Gewittergottheiten, auf die Weltherrscher Varuṇa, Mitra, Aryaman, auf das Heldenideal Indra, auf die Ströme, und vor allem auf die philosophischen Hymnen und die kleinen Lieder am Schlusse von Geldners und Kägis „Siebenzig Liedern des Rigveda“ (Tübingen, 1875)?

Allein selbst wenn es sich nicht herausstellte, dass nur ein verschwindend geringer Theil der Rigvedalieder thatsächlich um Lohn gedichtet worden ist, so sänke Pischel-Geldner's Vorwurf gegenüber den vedischen Dichtern, auch wenn sie sämmtliche Hymnen um Geld und Gut verfasst hätten, doch Angesichts der allgemeinen Geschichte der Poesie in eine schreiende Ungerechtigkeit zusammen. Alle grossen Dichter aller Culturvölker haben um Lohn gedichtet, und warum hätten sie es nicht gesollt? Wenn die Poesie eine Kunst ist, warum hätten die Meister dieser Kunst nicht zu allen Zeiten die Erzeugnisse ihrer gottverliehenen Fähigkeiten mit demselben Recht verkaufen dürfen sollen, mit dem der Bildhauer, der Gemmenschneider, der Maler, Musiker, Sänger und Schauspieler aus seiner Kunst Gold schlägt? Pischel-Geldner erklären pag. XXIV der Einleitung: „Schon ebenso corrumpirt [wie der Weise Kâçyapa in einer Legende des Mahâbhârata!] ist die Moral der vedischen Dichterzunft.“ Und dann werden einige Stellen des Rigveda citirt, in welchen sich die Dichter spöttisch oder verwünschend über den Geiz der Grossen aussprechen. „Leid treffe den, der nichts giebt“ (Rigveda I, 125, 7). „Wecke auf, o Ushas, du Freigebige, die Geber; ohne aufzuwachen mögen die Geizhälse schlafen“ (Rigv. I, 124, 10). Ach wie unschuldig klingen doch diese gewiss nur allzu begründet gewesenen Ausbrüche der Enttäuschung gegenüber den gift- und gallestrotzenden Hohnesäusserungen, mit welchen der grösste orientalische Dichter, der Perser Firdusi, seinem Zorn über den Geiz

Luft macht, mit welchem sein fürstlicher Gönner, Sultan Mahmud von Ghazna, der Eroberer Indiens, ihn für die Vollendung des Schâhnâme abzuspeisen suchte, und der hohe Herr zahlte doch 60000 Silberlinge an Stelle der allerdings versprochenen 60000 Goldstücke. Man lese doch die furchtbare Satire in vortrefflicher Uebersetzung am Schluss der Einleitung zu seinen „Heldensagen des Firdusi" (pag. 68—73) bei Schack nach!

Aber nicht anders steht es bei den Lyrikern des Abendlandes. Der nächst Aeschylus ideenschwerste Vertreter griechischer Ethik, der feierlichernste Pindar, hat seine sämmtlichen Siegesgesänge und Loblieder (Enkomien) für theures Geld verfasst. In der elften Pythischen Ode scherzt er darüber: „Muse, deine Sache ist es, wenn du es um Lohn verdungen hast, deine Stimme um den Preis des Silbers zu leihen dem Pythischen Siegervater oder auch jetzt dem Thrasydaios" (Bergk, Poetae Lyr. Gr. [4], Pyth. XI, 42):

Μοῖσα, τὸ δὲ τεόν, εἰ μισθῷ συνετίθεν παρέχειν
φωνὰν ἐπάργυρον ἄλλοτ' ἄλλᾳ ταρασσέμεν
ἢ πατρὶ Πυθονίκῳ
τὸ γέ νυ ἢ Θρασυδαίῳ.

Walther von der Vogelweide, ein fahrender Sänger wie Vaça Açvya, wendet sich an den römischen König Philipp, den König von Apulien, er möge sich doch des Dichters erbarmen, auf dass man ihn nicht bei reicher Kunst dermassen verarmen lasse. Er möchte, sagt er, wenn es irgendwie angienge, bei eigenem Feuer erwarmen. Alsdann überschüttet er den König mit beissendem Hohn:

„Ich hân mîn lêhen, al die werlt, ich hân min lêhen,
nu enfürhte ich niht den hornunc an diu zêhen,
und wil alle boese hêrren dester minre flêhen.
Der edel künec, der milte künec hât mich berâten,
daz ich den sumer luft und in dem winter hitze hân.
mîn nâhgebûren dunke ich verre baz getân:
si sehent mich niht mêr an in butzen wîs als si ê tâten.

Ich bin ze lange arm gewesen ân mînen danc.
ich was sô voller scheltens daz mîn âten stanc:
daz hât der künec gemachet reine, und dar zuo mînen sanc.

Ganz so tönt es über den Geiz der Grossen aus den Gedichten unserer klassischen Dichterheroen wieder. In No. 35 von Goethes Venetianischen Epigrammen heisst es in Goethes Dânastuti auf Herzog Karl August:

Doch was preisest du ihn, den Thaten und Werke verkünden?
Und bestochen erschien deine Verehrung vielleicht;
Denn mir hat er gegeben, was Grosse selten gewähren,
Neigung, Musse, Vertraun, Felder und Garten und Haus.
Niemand braucht' ich zu danken, als ihm, und Manches bedurft' ich,
Der ich mich auf den Erwerb schlecht als ein Dichter verstand.
Hat mich Europa gelobt, was hat mir Europa gegeben?
Nichts! Ich habe, wie schwer! meine Gedichte bezahlt.

Und in einem seiner Reimsprüche erklärt er noch viel entschiedener:

„Ich hätte der Welt nichts aufgetischt,
Hätt' ich irgend fürstliche Renten."

So fasste man die Sache im klassischen Lager auf und das Echo aus dem der Romantiker schallte weithin vernehmlich durch das deutsche Land, als Aug. W. Schlegel seinen „Arion" mit den Worten schliessen liess:

„Fern mögt ihr zu Barbaren,
Des Geizes Knechte fahren,
Nie labe Schönes euern Muth".

Nachdem ich mit diesen Parallelen zu den Klagen vedischer Dichter über den Geiz der Grossen den furchtbaren Vorwurf der moralischen Corrumpirtheit, den Pischel-Geldner ihnen anzuheften gewagt, genugsam entkräftet zu haben glaube, halte ich es für nöthig, den Angriff Geldners auf die Ethik der Priester des Rigveda zurückzuweisen. Geldner behauptet Vedische Studien pag. 145: „Wir haben keinen Grund, den Priestern des Rigveda eine nach unsern Begriffen höher stehende Moral zu vindicieren, als denen der Yajurvedaperiode. Dies geschieht nur, um sie in dem trügerischen Gewand eines Mitteleuropäers vorzuführen, statt in dem echter Orientalen, die sie wirklich sind. „Der Zweck heiligt die Mittel" ist seit Alters auch der oberste Grundsatz des indischen Klerus. List aber ist bei den Orientalen die höchste Weisheit und Tugend." Geldner gelangt zu dieser Auffassung an der Hand seiner Aufhellung des Wortes *vṛijána*, in welchem er ein „Opferfangnetz" nachweist, das der in manchen Hymnen, insbesondere der spätesten Rigvedabücher, auftretenden Metapher entstammt, die Menschen suchten sich der Götter zu ihrem Beistand gleichsam wie die Jäger des Wildes zu bemächtigen. Bild ist Bild und wenn wir ein solches culturgeschichtlich verwerthen wollen, so dürfen wir es doch unzweifelhaft nur nach dem ihm zu Grunde liegenden einfachen Sinne verwenden, der hier in nichts anderem besteht, als in der eifrigen Sehnsucht, der Anwesenheit der Götter und ihres Beistandes möglichst rasch theilhaftig zu werden. Nähmen wir solche Bilder buchstäblich, so gelangten wir dazu, in Rigv. IV, 56, 3, wo es von dem *ukshá*, dem Ochsen, in Strophe 1, heisst: *yá imé dyávâpṛithivî́ jajâna* „der diese, Himmel und Erde, gezeugt hat" (nämlich der Gott Agni), gläubig zu interpretiren: ein leibhaftiger Ochse sei Schöpfer des Himmels und der Erde gewesen.

Die Ethik des Rigveda, die zugleich die wahre Ethik der vedischen Priesterphilosophie ist, liegt in aller Fülle und Klarheit durch sämmtliche Liedersammlungen ausgebreitet vor. Ludwig hat dieselbe in seiner Schrift „Die philosophischen

und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwickelung“ (Prag, Tempsky, 1875) dargestellt. Der Eckstein und die Axe der Weltanschauung des Rigveda ist der Begriff des *ṛitám*, n., das, ursprünglich unverkennbar mit *rata*, *ratha*, Wagen (vgl. gallisch-römisch *petor-ritum*, ein vierrädriger Wagen) in Zusammenhang stehend, den ewig gleichmässigen Kreislauf des Weltgeschehens, die physische und moralische Weltordnung als uranfängliche Einheit bedeutet. Zuweilen ist der Begriff des *ṛitám* vertreten durch das *dhárman*, n., oder *dhárma*, n., das, etymologisch eins mit lat. *firmum*, das unwandelbare Weltgesetz im Himmel (*firmamentum* — *vi-dharman*) und auf Erden bezeichnet, ganz entsprechend dem Begriff des *dhamma* im Buddhismus, das nicht nur die Grundelemente alles Seins in Natur- und Geistesleben, sondern auch die das Natur- und Geistesleben mit unabänderlicher Consequenz regelnden Weltgesetze, sowie dann die Idee des Alls selbst, nach seiner physischen und ethischen Seite als Einheit gefasst, darstellt. Das *ṛitám* bezeichnet wie das *dhárman* nicht allein das physisch-moralische Weltgesetz als das Substrat alles Weltgeschehens, sondern auch die Objectivation des Weltgesetzes im Sinne des, etymologisch damit zusammenhängenden lat. *ritus*, insofern es nämlich die ganze Fülle vedischer Opfergebräuche, Religionshandlungen und brahmanischer Kirchensatzung umfasst. Insofern das *ṛitám* in unabänderlicher Ordnung der Weltgesetze am Himmel und auf Erden sich vollzieht und niemals von sich selbst abweicht, ist es die Fülle aller Wahrheit, die Wahrheit selbst, das *satyám*, das aber zugleich, insofern es ursprünglich das Seiende, *ens*, bezeichnet, wiederum das All der Ideale in seiner concreten Form, das durchschlagend Vernünftige im Hegelschen Sinne ist: Gesetzgebung und Verfassung, Institutionen, Sitte, Brauch und Rechtsgewohnheit. Für die Aufrechterhaltung des *ṛitám* sorgt der Weltherrscher Varuṇa, dessen Augen unausgesetzt den Gang des richtigen Weltgeschehens im Himmel und auf Erden verfolgen und dem auch das verschwiegenste Geheimniss

nicht verborgen bleibt. Die Bestimmung des Menschen aber besteht in der Förderung der Aufrechterhaltung des Weltgesetzes im irdischen Kreislauf des Weltgeschehens. Das Verbindungsglied und Verbindungsmittel zwischen Himmel und Erde ist das Opfer, *yajñá*, n., insofern es das Feuer, *agní*, m., als Götterboten mit dem Opferduft und Gebetshauch zu Varuṇa und seinen Mitgöttern emporsendet, um diese für die gnädige Aufrechterhaltung des *ṛitám* noch besonders geneigt zu stimmen. Insofern heisst nach vedischer Weltanschauung der Opferplatz mit Recht der Mittelpunkt der Weltordnung (*ṛitásya sádas nábhi*).

Es lässt sich nicht leugnen, dass an aesthetischer Grossartigkeit, logischer Consequenz und ethischer Erhabenheit die Weltanschauung des Veda mit dem Axenbegriff des *ṛitám* seinesgleichen in der Culturgeschichte aller andern Naturvölker nicht aufzuweisen hat. Diese Weltanschauung des Veda steht in ihrer grandiosen Einfachheit, innern Harmonie und praktischen Anwendbarkeit hoch erhaben da über allen spätern Entwickelungen des Brahmanismus, deren Mittelpunkt der Trimûrtti geworden. Aber ebensowenig lässt sich verkennen, dass, nachdem einmal für die Vollziehung des zum Inbegriff des *ṛitám* gewordenen Opfers (*yajñá*) ein eigener Stand, der der Opferpriester, sich herausgebildet hatte, derselbe sich bald genug auch die Consequenz der Opferwichtigkeit dienstbar zu machen sich bestreben konnte. Ein Vers des Sophokles lautet: *Τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος*, welchen Wahrspruch Fallmerayer, Ges. Werke, Bd. III, pag. 517 umgetauft hat in: „Alles Geistliche liebt das Geld". Kraft der Anwendung der Theorie von der Consequenz der Opferhandlung zur Gnädigstimmung der Verwalter des Weltgesetzes, des *ṛitám*, bildeten diese brahmanischen Handhaber des *ṛitám* par excellence, des Opfers, die sophistische Lehre aus, dass das Opfer, weil es das *ṛitám* unter ihren Händen jedesmal gleichsam von neuem, also nach ihrem Wunsch und Willen, neu erzeuge, eben desshalb auch die wahre Quelle und der ewigfrische Jungbrunnen des *ṛitám* selbst sei, welchen Jungbrunnen denn

die geistlichen Liebhaber des Geldes um Geld und gute Worte reichlich sprudeln liessen. Wenn die Vollziehung des Opfers nur dann bei den Himmlischen Anklang fand, insofern es selbst, das *ṛitám* in höchster Potenz, gemäss dem in der tausendfach verzweigten Opferwissenschaft sich offenbarenden richtigen Gang der Opferhandlungen vollzogen wurde, so mussten, wenn ausser den specifischen Opferpriestern Niemand das, langjährige theoretische und praktische Opferstudien voraussetzende *ṛitám* vollziehen konnte, die fachmässigen Opferpriester innerhalb des Brahmanismus bald genug Herren der Situation werden. So konnte sich dann oder musste sich vielmehr, da diese Herren der Lage an Consequenz es niemals haben fehlen lassen, die frevelhafte Lehre ausbilden, dass, wenn sie, die Opferpriester, vermöge ihrer Fähigkeit, das *ṛitám* beliebig zu produciren, die Kraft besassen, auf die Götter, die Aufseher über das *ṛitám* als Weltgeschehens, jeden Augenblick bestimmend einzuwirken, sie offenbar die Götter selbst in ihrer Hand hätten, dieselben also auch zur Vollziehung des *ṛitám* im Sinne des priestergewollten Weltgeschehens zwingen könnten. In Folge dessen musste sich dann weiter auch die Lehre entwickeln, sie, die opferkundigen Brahmanen, seien die Götter, die *deva* auf Erden, was Alles in der Brâhmaṇaliteratur weit und breit zur Darstellung gelangt. Aber eben desshalb, weil diese Sophistik sich erst in der Brâhmaṇaperiode, also gewiss erst ein halbes Jahrtausend nach den letzten Ausläufern der Saṃhitâperiode, breit macht, ist es ungerecht, den Vorwurf der Corruption, der allerdings den Opferpriestern der Brâhmaṇaperiode gebührt, auch schon auf die Opferpriester des Rigveda, wo die Lehre vom universellen Weltgesetz noch ungebrochen wirkt, zu übertragen.

Aus Pischel-Geldners Tendenz, das Alter des Rigveda möglichst tief herabzudrücken, geht dann die in den „Vedischen Studien“ mehrfach wiederholte Behauptung hervor, der Veda enthalte überhaupt nichts Indogermanisches. Pischel, der offenbar diese Tendenz am schärfsten vertritt, erklärt pag. 81: „Indogermanische

Mythen sind uns im Veda überhaupt nicht erhalten; alle Mythen, welche der Veda uns bietet, sind rein indische und nur aus indischen Anschauungen und Verhältnissen heraus zu begreifen und zu erklären.“ Allein erstens sind z. B. die Açvinau als Götter von Reitervölkern offenbar durchaus nicht indischen, sondern (vgl. Vom Pontus bis zum Indus, pag. 127—129) iranischen Ursprungs (desshalb waren sie vom brahmanischen Cultus als ein fremdes Element ausgeschlossen), und dann ist der Zusammenhang derselben mit den Dioskuren der Griechen doch wohl zu offenbar (trotz dessen Leugnung durch Pischel, Einleitung pag. XXVII), als dass ein anderer als ein iranischer Ursprung derselben, d. h. ein Ursprung auf iranischem Boden, übrig bliebe. Ebenso behauptet die Einleitung pag. XXIX: „dass Urvaçî schon im Rigveda eine Apsaras ist, dass schon in alter Zeit die Apsarasen als Götterhetären zu denken sind und dass die Liebesgeschichte von Purûravas und Urvaçî ganz in den Rahmen der vielen schönen Apsarasgeschichten fällt, welche das Mahâbhârata mit Vorliebe erzählt. Und damit ist die indogermanische Deutung oder Benützung des Märchens abgeschnitten.“ Allein wir erinnern hier, was die Apsarasen als „Götterhetären“ betrifft, an die Nymphen der Griechen, die noch Niemand als Hetären bezeichnet hat, und bezüglich der *hasrâ Ushas* (pag. XXV der Einleitung) an die *φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη*, auch einer ehemaligen Göttin der Morgenröthe, und weisen sowohl für die Apsarasen als die Ushas des Rigveda den Begriff der Hetäre zurück, ohne hier näher auf die Sache einzutreten, was anderwärts der Fall sein wird. Für den iranischen Ursprung des Purûravas- und Urvaçî-Mythus verweisen wir auf unten Abschn. IV, N. 4, wo der indogermanische Ursprung des Namens des Lustteiches *Anyatahplaksha* für ursprünglicheres, aber aus indischer Sprachform nicht zu verstehendes **Anatyaplaksha* nachgewiesen werden wird. Dann aber ist ferner zu bemerken, dass der Schluss, die Benützung des Urvaçî-Märchens zu Zwecken der vergleichenden Mythologie der Indogermanen sei schon desshalb

abgeschnitten, weil dasselbe nur eine „der vielen schönen Apsarasgeschichten“ des Mahâbhârata sei, ganz und gar nicht Stich hält, da, wie jeder, der sich mit vergleichender Mythologie beschäftigt, sehr gut weiss, oft die allerwerthvollsten Mythen sich gerade nur noch als Liebesgeschichten, manchmal sogar nur noch als Lügenmärchen und abgeschmackte Anekdoten in der Ueberlieferung vorfinden.

Die vergleichende Mythologie liegt aber den Verfassern der „Vedischen Studien“ überhaupt nicht recht, desshalb werden (pag. 81) auch Elard Hugo Meyers „Indogermanische Mythen I Gandharven und Kentauren“ Berlin 1883 als „durchaus verfehlt“ bezeichnet, ohne dass auch nur der Schimmer eines Gegenbeweises sichtbar würde, wogegen für *gandharvá* die Bedeutung „Foetus“ als „Grundbedeutung“ nachgewiesen werden will. Aber woher kamen die Gandharva von dieser „Grundbedeutung“ aus schon im Rigveda III, 38, 6 zu dem Epitheton ornans *vâyúkeça* „windhaarig“? Und auf welchem Wege wollen Pischel-Geldner die Untersuchungen Ad. Kuhns über den Purûravas-Urvaçî-Mythus in dessen „Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks“ aus der Welt schaffen? Wie wollen sie die Untersuchungen jenes Werkes über die Zusammenhänge des Dionysosdienstes und des Somacultus der Indo-Iranier widerlegen? Wie die Zusammenhänge zwischen *amṛitam* und Ambrosia, zwischen *Pramatha*, *Pramâtha*, *pramanthá* und *Προμηθεύς-Προμανθεύς*? Nicht nur enthält vielmehr der Veda in der That die ältesten, literarisch uns zugänglichen Formen der indogermanischen Mythen — Indogermanen zunächst nur im Sinne der Sanskrit-Arier, der Ost- und Westiranier und der Ario-Hellenen —, sondern wir vermöchten die Mythologien der indogermanischen Völker ohne fortwährend neue Entdeckungen indogermanischer Zusammenhänge im Veda gar nicht aufzuhellen. Specifisch indische, auf dem Boden Vorderindiens entstandene Mythen, giebt es im Rigveda überhaupt gar keine, sondern alle weisen auf Ursprung in Vorder- und Mittelasien, von Kappadokien bis Chorasan, zurück. Das Mahâbhârata und

die Purâṇa beherbergen dagegen eine Fülle von Mythen und Heldensagen, die, alle dem Hochland von Iran entstammend, blos der Amalgamation iranischer Ueberlieferungen mit den klimatisch verschiedenen Verhältnissen und relativ späteren Orts- und Personennamen der indischen Sanskrit-Arier ihr Dasein verdanken. Die ältesten Mythen der Westarier Vorderasiens, sowie der Ario-Hellenen, in Homer, Hesiod und den Scholiasten, schlummern, zum grössten Theil noch unerkannt, in der griechischen Heldensage. Wird einmal erst die griechische Heldensage aus ihrem Schlummer erweckt worden sein, so wird es dann, wie in der vergleichenden Sprachforschung, möglich werden, specifisch indische Mythengestaltungen arischen Ursprungs, aus dem Reichthum der griechischen Heldensage heraus zu deuten, wie ja auch zahlreiche Laut- und Wortverhältnisse des Sanskrit erst vom Griechischen aus ihre Aufklärung erhalten haben und noch erhalten. Auf diesem Wege wird alsdann die Einsicht gewonnen werden, dass, wenn es im Veda Hymnen giebt, deren Mythengebilde und Sprachformen eine weit über das Mass allgemeiner Verwandtschaft hinausgehende Uebereinstimmung mit ario-hellenischen Traditionsgestaltungen aufweisen, das Alter des Rigveda, nämlich der ältesten Theile des Rigveda, noch weit höher veranschlagt werden muss, als ich es oben gethan habe. Ein uralter Hymnus ist z. B. das Vâmadevalied von der Schenkelgeburt Indra's, Rigv. IV, 18, in welchem sich älteste Sanskritformen mit Prâkritformen wundersam gemischt haben. Ich habe diesem Hymnus seit dem J. 1865 ununterbrochene Aufmerksamkeit gewidmet und werde denselben in einem der nächsten Bände meiner historisch-geographischen Forschungen ausführlich besprechen.

Der Veda ist eine Centralsonne, deren Strahlen die Uranfänge des indischen Lebens im Osten, des persischen im Süden, des ario-hellenischen im Westen, des slavo-germanischen im Nordwesten und des turanischen im Nordosten beleuchten.

Dr. **H. Brunnhofer.**

I. Indo-iranische Wörter im Homer.

1. Indogermanische Göttergemahlinnen auf *ânî* und *ωνη*.

Pâṇini, der an Alles Denkende, widmet in seiner Sanskritgrammatik IV, 1, 49, den auf *ânî* endigenden Namen der indischen Göttergemahlinnen ein eigenes Sûtra, das Patañjali, sein Kritiker und Ergänzer, im Vârttika zu IV, 1, 49 um mehrere von seinem Vorgänger übersehene Namen bereichert. Gleichwohl ist die von beiden Grammatikern gegebene Serie von Femininen auf *ânî* nicht vollständig und wird wohl auch nach den hier gegebenen wenigen Zusätzen noch weiter vermehrt werden können.

Ich gebe zunächst Pâṇinis Frauennamen aus dem Veda. Es sind *Indrâṇî*, die Gemahlin Indra's, *Varuṇânî*, die Gemahlin Varuṇa's, *Araṇyânî*, die Genie der Wildniss und der Waldeinsamkeit. Ebenfalls noch vedisch ist die von Patañjali herbeigezogene *Mudgalânî*, die Gemahlin des Ṛishi Mudgala Rig. X, 102, 2. Von Beiden ist übersehen worden die *Purukutsânî*, die Gemahlin des Ṛishi Purukutsa Rigv. IV, 42, 9. Dann bringt Pâṇini aus dem spätern Sanskrit noch bei die Namen der Çiva-Gemahlinnen *Bhavânî*, Gemahlin des *Bhava*, eines Gefährten des Rudra Çiva und dann mit diesem identificirt, ferner *Çarvâṇî*, die Gemahlin des Çarva-Çiva, *Rudrâṇî*, die Gemahlin des *Rudra*, *Mṛidânî*, die Gemahlin des Mṛida, eines Beinamens des Çiva. Patañjali fügt diesen noch bei *Brahmâṇî*, die Gemahlin Brahma's. Von beiden Grammatikern vergessen sind *Çivânî*, die Gemahlin des Çiva und *Içânî*, die Gemahlin des Içа, eines ältern Çiva-Rudra.

Dann bringt Pâṇini ferner folgende Frauennamen oder vielmehr feminine Standes- und Kastennamen: *mâtulânî*, die Frau des Mutterbruders (*mâtula*), *âcâryâṇî*, die Frau eines Lehrers (*âcârya*). Patañjali fügt hinzu *aryâṇî*, die Frau eines Mannes der dritten Kaste (*arya*), ferner *kshatriyâṇî*, eine Frau aus der Kshatriyakaste.

Ausser diesen Frauennamen kennt Pâṇini noch folgende Bildungen auf *ânî*, denen Patañjali nichts hinzuzufügen weiss: *himânî*, ein grosser Schneehaufen, tiefer Schnee (*mahaddhimam*), *yavânî*, verdorbene Gerste (*dushṭo yavaḥ*), *yavanânî*, die Schrift der Griechen (*yavanânâṃ lipiḥ*).

Die in *himânî* und *yavânî* mit dem Begriff der Vergrösserung oder Verachtung auftretende Ableitungssylbe *ânî* scheint sehr spät durch uns nicht mehr nachweisbare Vermittelungsformen italischer Dialekte hindurch in der vergrössernden, zugleich aber den Nebenbegriff des Missfälligen ausdrückenden Ableitungssylbe *one* im Italienischen wieder aufgelebt zu sein, vgl. z. B. *il nasone*, die grosse Nase, *la vecchiona*, die steinalte Frau u. s. w. Bombastischen Beigeschmack zeigen schon die im spätrömischen Kaiserreich zahllos auftretenden Personennamen auf *-ianus*.

Interessant sind nun die mit diesen altindischen Bildungen stimmenden Göttinnennamen in den andern arischen Sprachen, zunächst dem Iranischen und dem Griechischen.

Da bietet sich zunächst im Nordiranischen oder Zend, d. h. in der Sprache des Avesta, die Göttin *Ahurâni*, die aber nicht Gemahlin, sondern Tochter des Ahura und Göttin der Wasser ist. Sodann kennt der Avesta zwei Sterngöttinnen, beide jedoch nur im Pluralis gebräuchlich, nämlich die *Tistryêni*, gleichsam die Gemahlin des Gestirns *Tistrya*, und die *Paoiryêni*, gleichsam die Gemahlin des *Paoirya*, pluraliter die Plejaden. Ueber beide Göttinnen vgl. Lagarde, Beiträge zur altbaktrischen Lexikographie (1868), pag. 56 und Weber, Ueber alt-iranische Sternnamen (1888), pag. 8. Mit diesen beiden Göttinnennamen auf

ênu stimmt wieder der Name der lydischen Königstochter *Ἀρύηνις*, die der medische Thronerbe Astyages heiraten soll, s. Herodot I, 74, vgl. Spiegel, Eranische Alterthumskde, Bd. II, pag. 255. Die spätzoroastrische Mythologie des Bundehesh unter den Sassaniden kennt neben dem Urmann *Mĕsha* (skt. *manushya*, Mensch) auch ein Urweib *Mĕshâna* (gleichsam skt. **manushyâṇî*). Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumskde, Bd. II, pag. 188.

Die griechische Mythologie hat von solchen Bildungen *Ἀθηνᾶ* als ehemalige **Athwyânâ* = skt. **Âptyâna*, nach Benfeys Nachweis; kommt von dieser iranischen *Athwyâna* vielleicht die Göttin *Idhunn* in der Edda? Ferner gehört hieher die mit der Athene identische *Τριτωνίς*, wozu der *Thraetaona* des Avesta = **Traitâna* des Rigveda (wofür Rigv. I, 158, 5 allerdings nur *Traitanâ*) stimmt. Dann gehören hieher die *Διώνη*, gleichsam eine ehemalige sanskritische **Divânî*, eine Gemahlin des *Dyaus*, und aus der indogermanischen Form dieser Sanskritbildung **Divânâ* entstanden stellt sich hieher die *Juno* der Römer, die wirkliche Gemahlin des ehemaligen Dyaus (Jupiter). Mir scheint auch hieher zugehören die üppige Gemahlin des Schwelgers Paris, die *Οἰνώνη*, die ich als indogermanische **Venânâ*, d. h. als sanskritische **Venânî*, als Gemahlin des *Vena*, d. h. des Soma, fassen möchte, worüber ausführlicher in meinem Homerwerke. Ohne Zweifel gehört hieher auch *Latona*, wenn *Λητω* nach L. v. Schröder = **Râta*, d. h. sanskritisch *Râtrî*, die Nacht, ist. Von griechischen Formen sind hier noch hinzuzufügen *Πλουτωνίς*, die Gemahlin des Pluto: Persephone, ferner *Καδμειώνη*, des Kadmos Tochter Semele, *Ἀκρισιώνη*, des Akrisios Tochter Danae, *Ἰκαριώνη*, des Ikaros Tochter Penelope, endlich *Νεπουνίς, ίδος*, Beiname der Amazone Hippolyte bei Lykophron 1332, wofür der Scholiast auch die Form *Νεπτουνίς* hat. Wie sind die lateinischen Göttinnennamen *Angerona* und *Sirona* im Sinne alter Göttergemahlinnen zu erklären?

2. ἄνθρωπος, der Feuerbewahrer.

Ein durch seine Lichtblicke in die Urgeschichte der Menschheit hochverdienter Culturforscher, L. Geiger, sagt in seinem Vortrag über die „Entdeckung des Feuers“ (Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit, Stuttg., 1871, pag. 87): „Das Feuer gehört zu den unterscheidenden Besitzthümern des Menschen, ohne welche wir uns keine Menschheit denken können, wie Werkzeug und Geräthe, wie Sprache, wie Religion. Alle Berichte über Völker, die es nicht kennen sollten, haben sich als fabelhaft, ja undenkbar herausgestellt. Aber sicherlich nicht weniger undenkbar ist es, dass ein Thier sich Feuer bereite, ja auch nur sich dessen bediene. Die Wirkung desselben auf die höhere Thierwelt ist Schrecken; der Wolf, der Löwe, der Elephant, sie werden durch Feuer von den Lagern der Menschen ferngehalten. Und wenn wir in dem Genie nicht blos eine höhere intellektuelle Begabung, sondern auch die Kühnheit bewundern, das noch von Niemandem Gedachte denken, das noch nie Gethane unternehmen zu wollen, so war es wahrlich eine geniale That, als der Mensch der gefürchteten Glut sich nahte, als er die Flamme an der Spitze des entzündeten Holzscheites vor sich her über die Erde trug, ein Wagniss ohne Vorbild in der Thierwelt und in seinen Folgen für die Entwickelung menschlicher Cultur wahrhaft unermesslich. Wenn das Alterthum in jenem Heros der allbekannten Sage, in Prometheus, der das Feuer vom Himmel herabgebracht, den Schöpfer aller Cultur erblickte, so werden wir in dem Zeitalter der Industrie, wir, denen das Feuer Millionen von Menschen- und Thierkräften ersetzt, nur geneigt sein, eine solche Gabe noch höher zu schätzen.“ Solche Betrachtungen erfüllten schon die Gedankenwelt der ältesten Griechen, die im Mythus von der Entführung des Feuers durch Prometheus ihrem Erstaunen über die wunderbaren Folgen der Entdeckung künstlicher Feuerbereitung plastischen Ausdruck gaben. Nur aus solchem Jahrtausende langen Nachgrübeln des griechischen

Volksgeistes über eine ihr Leben so gründlich umgestaltende Reform ist dann die, sonst aller Voraussetzungen entbehrende Prometheustrilogie des Aeschylus zu begreifen, die um so grandioser dasteht, als ihrem Dichter keine pfadweisende Tradition für die dramatische Gestaltung des fast übermenschlichen Themas zu Gebote stand. Nur aus solcher Jahrtausende alten Erbspeculation des griechischen Volksgeistes heraus begreift sich dann insbesondere die schöne Stelle, in welcher der Dichter seinen Prometheus die civilisatorische Thätigkeit des von ihm den Menschen gemachten Feuergeschenkes schildern lässt:

οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ᾽ ὀνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν χρόνον
ἔφυρον εἰκῇ πάντα, κοὔτε πλινθυφεῖς
δόμους προσείλους ἦσαν, οὐ ξυλουργίαν·
κατώρυχες δ᾽ ἔναιον ὥστ᾽ ἀήσυροι
μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις.

Wenn der griechische Volksgeist sich in solchen Speculationen über den Urzustand der Menschheit vor der Erfindung künstlicher Feuerbereitung ergieng und wenn er darüber zu der Einsicht kam, dass das Leben des Menschen vor dieser Erfindung sich in nichts von dem der Thiere des Feldes unterschied, so ist es ihm wohl zuzutrauen, wenn ihm unter den zahlreichen Benennungen des Menschen auch aus dieser Einsicht heraus eine solche erwuchs, die sich dann über alle andern hinweg zu allgemeiner Geltung im Volke durchzusetzen vermochte. Wenn den Menschen vom Thiere vornehmlich die Aufbewahrung des Feuers unterschied, was Wunder, dass dann der Urgrieche in dem „Feuerbewahrer" den Menschen κατ᾽ ἐξοχήν sah. Damit sind wir in die Nothwendigkeit versetzt, das Wort ἄνθρωπος, dessen zahlreiche Etymologien bis jetzt alle werthlos geblieben sind, in dem schon verrathenen Zusammenhange darzustellen. Indem wir uns von dem sirenenhaften Gleichklang von *ανθρω-

(*πος*) und **ανδρο* nicht bethören lassen, ziehen wir zunächst die Gruppe *ἄνθραξ* und Verwandte zur Betrachtung heran. Das Wort *ἄνθραξ*, die Kohle, liegt den Bildungen *ἀνθρακιά*, Kohlenhaufen, glühende Kohlen, sowie *ἀνδράχλη* (mit media statt aspirata), Kohlenbecken, ferner, nach Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, pag. 37, 41 der Pflanze *ἀνδράχνη*, zu Grunde. Nach Theophrast bei Kuhn ist die Pflanze *ἀθραγένη*, von *ἀνδράχνη* offenbar nur mundartlich verschieden, eine sich um Bäume rankende Schlingpflanze oder Schmarotzerpflanze. Die Pflanze *ἀθραγένη* bezeichnet nach Kuhn a. a. O. die „feuerzeugende", weil sie bei der durch quirlende Drehung zweier Hölzer bewerkstelligten Feuererzeugung den hervorspringenden Funken sofort annahm und damit die Feuerbewahrung ermöglichte.

Kuhn erblickt mit Recht im Stamme *ἀθρα* das zendische *âtar*, das Feuer, wovon der Avesta zahlreiche Composita aufweist. An die aspirirte Form *αθρα* mahnen im Avesta und Veda die identischen Namen des Feuerpriesters, zend. *âtharvan*, vedisch *atharvan*. Unmittelbar verwandt sind wohl lat. *atrium*, das gewiss mit zend. *âtrya*, Asche (nach Justi's Vermuthung im Handb. d. Zendspr. pag. 50) zusammenhängt. Und da der Stamm *αθ* vielfach auch als *αδ*, *ad*, auftritt, so möchte ich sogar lat. *edera* (mit unorganischem *h* stets *hedera* geschrieben) hieherziehen, denn nach Plinius bei Kuhn a. a. O. pag. 41 ist *nihil edera praestantius* zur Feuererzeugung (s. auch ebendas. pag. 245 die Anm.) Vielleicht dass es neben W. *idh*, anzünden, brennen, leuchten, auch eine Form der Wurzel auf *ath*, *at*, *ad* gab, aus der sich dann wohl *ἄνθος*, wenn nicht überhaupt auch im Sinne von Blüthe, Blume, so doch in der verbürgten Bedeutung „Feuerglanz" erklären liesse. Vgl. die Stelle der Il. IX, 212 nach dem Scholiasten (die gegenwärtig approbirten Texte lesen seit Aristarch anders):

αὐτὰρ ἐπεὶ πυρὸς ἄνθος ἀπέπτατο παύσατο δὲ φλόξ.

Vgl. damit Aeschylos Prometheus (ed. Hartung, vgl. pag. 128 Anm.) v. 7. Kratos erzählt von Prometheus:

τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας,
θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν.

Diesen Formen möchte ich nun *ἄνθρωπος* beigesellen, in welchem ich ein altes **αθραπα* „feuerbewahrend“ erblicke, entsprechend dem zendischen *Âtarepâta,* dem Namen eines Sohnes des Königs Vîstâspa, den man längst mit dem Titel des Satrapen von Atropatene, mit *Ἀτροπάτης,* zusammengestellt hat. Der „Feuerbewahrer“ schwang sich in Medien zur höchsten Staatswürde empor, während er von den Urgriechen zur Bezeichnung der den Menschen am schärfsten von den Thieren unterscheidenden Thätigkeit gewählt wurde, einer Bezeichnung, die um so weniger in Verwunderung setzen kann, als die ihr an Alter vielleicht noch vorhergehende indogermanische, nach welcher der Mensch, *manushya*, sich vom Thiere durch sein Denken unterscheidet. Hängt aber *ἄνθρωπος* unmittelbar, als älteres **atrapa*, **athrapa* mit *âtarepâta*, *Ἀτροπάτης* zusammen, so ist zugleich ein neuer Fingerzeig gewonnen für die Urheimat derjenigen, die sich dieses Epithetons ornans zur appellativen Bezeichnung des Menschen bedienten. Möglich auch, dass sich in Anlehnung an diese Formen nun auch das homerische *ἅπαξ λεγόμενον* von Il. VII, 475 *ἀνδράποδ* erklären lässt. Wenn *ἀνδράποδον* bei den spätern Griechen nicht einfach aus dieser Stelle geschöpft ist, so mochte sich die Bedeutung Sklave, die für *ἀνδράποδον* sicher ist, für *ἀνδραπόδεσσι* in der Ilias aber blos angenommen wird, so aus dem ältern Begriff „Feuerbewahrer“ entwickelt haben, dass, was ursprünglich eine priesterliche, ehrenvolle Beschäftigung war (*ἄνθρωπος* und *manushya* sind gewiss nur Wörter priesterlicher Sprachschöpfung), dann allmälig allgemein wurde (daher dann *ἄνθρωποι* im Gegensatze zu dem priesterlich gebliebenen *Ἀτροπάτης*), bis es zur Beschäftigung und Aufgabe des Sklaven herabsank (daher dann eben *ἀνδραποδ-ς, ἀνδράποδον*). Denn dass dieses Wort nichts mit *ἀνήρ, ἀνδρός* zu schaffen haben kann, geht wohl zu Genüge hervor aus der Form **ανδρα*, während der Zusammenhang mit

ἀνήρ ein **ανδρο* verlangen würde, *ἀνδραποδ*, *ἀνδράποδον* gehört somit zur Gruppe *ἀνδράχλη*, *ἀνδράχνη*.

3. Das homerische *σχέτλιος* = vedisch-avestisch *kshatriya*, herrschend, königlich.

„Sehr Vieles, was man für gesammtindogermanisch gehalten hat, ist bloss ariohellenisch". Von diesem Gesichtspunkt L. Geigers aus (Zur Entwickelunggeschichte der Menschheit, pag. 127) wird auch *σχέτλιος* eine bekannte Physiognomie zeigen. Die Grundbedeutung dieses epischen Wortes ist wohl zweifellos: gewaltig, woraus dann die Nebenbedeutungen: gewaltthätig, grausam, frevelhaft, ruchlos sich secundär abgezweigt haben. Den sichersten Fingerzeig zur Erkennung des jeweiligen Sinnes von *σχέτλιος* geben uns die begleitenden Synonyma, so z. B. Il. V, 403 von Herakles *σχέτλιος ὀβριμοεργός*, oder von Achilleus Il. IX, 630 *αὐτὰρ Ἀχιλλεύς | ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμόν | σχέτλιος*. Oder Il. XXIV, 33 nennt Apollon die Götter so: *σχέτλιοί ἐστε, θεοί, δηλήμονες*, nachgeahmt in der Od. V, 118, wo Kalypso die Götter so anredet: *σχέτλιοί ἐστε, θεοὶ ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων*. Auch durch die Antithese tritt der Sinn von *σχέτλιος* deutlich hervor, so, wenn es Od. XIV, 83 heisst:

οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων.

Noch deutlicher enthüllt sich die Bedeutung von *σχέτλιος* bei Hesiod in den Werken und Tagen v. 124, wo von den nach ihrem Tode als *δαίμονες* auf Erden wandelnden Menschen des goldenen Zeitalters gesagt wird, sie wachten über Recht und Unrecht:

οἵ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα.

Am offenkundigsten zeigt sich der ursprüngliche Sinn von *σχέτλιος* als Aeusserung des Uebermuthes in den Werken und Tagen v. 236:

οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς.

Ueberlegen wir uns sämmtliche Stellen, wo *σχέτλιος* vorkommt, so entspricht der Begriff der übermüthigen Gewaltthätigkeit, wie er in den Sagen der sanskrit-arischen Inder über die Frevelthaten des Bhṛigu und in den Sagen der Griechen über die Frevelthaten des Phlegyas und seines Geschlechts, alter Kshatriyas, versinnbildlicht ist. Das Sanskritwort *kshatriya* bedeutet aber „dem Herrscherstamme angehörig", dieselbe Bedeutung hat im Zend *khshathrya* (s. Spiegel, Die arische Periode, pag. 91). Vgl. darüber Kuhn, Die Herabkunft des Feuers pag. 22—23. Ihren schärfsten Ausdruck findet die in der indischen wie in der griechischen Ueberlieferung merkbar priesterlich angehauchte Sage von dem Herrschaftsmissbrauch der Kshatriya in der brahmanischen Legende von Kârtavîrya, der den frommen Einsiedler Jamadagni, seinen Gastwirth, beraubt und erschlägt, welchen Kshatriyaübermuth dann Paraçurâma durch die Erde wandernd züchtigt. Kârtavîrya, hier der offenkundige Repräsentant der Kshatriya, ist aber von mir in Iran u. Turan pag. 199 als prâkritisirte Abschleifung des *Kshatravairya* des Avesta nachgewiesen worden.

4. Das lykische *ἀμιτροχίτων* und sanskritisches *Amitraghâta.*

Homer nennt die Lykier unter Sarpedon *ἀμιτροχίτωνες* s. Il. XVI, 219:

Σαρπηδὼν δ' ὡς οὖν ἴδ' ἀμιτροχίτωνας ἑταίρους.

Die auch noch von Helbig, Das homerische Epos, pag. 291 gebilligte Erklärung dieses Wortes vom Alterthum bis zur actuellen Gegenwart bringt das Wort in Beziehung zu *μίτρη* und *χίτων*, nebst *ἀ* privativum, *ἀμιτροχίτωνες* bezeichne die Lykier als solche, die unter dem *χίτων* keine *μίτρη* getragen hätten jenes von den Kriegern zum Schutze unter dem *ζωστήρ*, *θώρηξ*

und ζῶμα auf dem blossen Leib getragene, mit Wolle umwickelte Blech, wie es Il. IV, 137 beschrieben wird:

μίτρης θ', ἣν ἐφόρει ἕρυμα χροός, ἕρκος ἀκόντων,
ἣ οἱ πλεῖστον ἔρυτο.

Schon der Name dieses unter dem Panzerhemd getragenen Leibgurts verweist uns in den Orient, zu dem ja die Lykier so wie so gehören, denn μίτρη bezeichnet als ἕρυμα χροός eben den *mitra*, den schützenden „Freund", resp. fem. „die Freundin". Dann aber müsste das Epitheton ornans der Lykier, sofern ihm wirklich die μίτρη zu Grunde läge, offenbar lauten: *ἀμιτρηχίτων, denn die Umwandlung des fem. μίτρη in ein masc. oder neutr. *μιτρο innerhalb eines Compositums fände keine Analogie. Eine solche fände das Compositum, wenn es aus ἀ+μιτρη+χίτων bestände, auch sonst nicht, d. h., das Compositum der traditionellen Erklärung ist ein Unding. Wesswegen auch sollten die Lykier einer Leibwehr haben entbehren wollen, die von sämmtlichen Völkern Vorderasiens getragen wurde?

Erinnern wir uns aber an das sanskritische Adjektiv *amitra*, „Nicht-Freund", d. h. „Feind", so gewinnt die Auslegung des Wortes ἀμιτροχίτων sofort günstige Analogien, denn nun stellen sich uns skt. *amitra-khâda*, Feinde verschlingend, Beiname des Indra aus Rigveda X, 152, 1, ferner *amitra-ghâtin*, Feinde tödtend, aus dem Râmâyaṇa und wieder aus dem Veda, aber nur von Pâṇini erwähnt, *amitra-ghâta*, Feinde tödtend, zur Verfügung. Letzteres Adjektiv ist zugleich der Eigenname des Vindusâra, des Sohnes des Königs Candragupta, der auch durch griechische Quellen als Ἀμιτροχάτης bezeugt ist. Vgl. über denselben Weber, Ind. Literaturgesch.[2], pag. 269, Anm. Neben jenen Adjektiven begegnen auch *amitra-jît*, Feinde besiegend, und *amitra-ghna*, Feinde tödtend.

Irgend ein Adjektiv, das den Tödter oder Bewältiger des *amitra* bezeichnete, wird dem lykischen ἀμιτροχίτων zu Grunde gelegen haben, vielleicht gar ein mundartliches **amitra-khîdana* im Sinne des vedischen *amitra-khâda*, das dann von den Griechen

volksetymologisch auf *χίτων* bezogen wurde. Vielleicht ist es das vedische *khid*, bedrängen, niederdrücken, wovon das Adj. *khidvas* als Epitheton ornans des Indra „des bedrängenden“ Rigv. VI, 22, 4.

5. *ἀκαλαρρείτης* „umströmend“.

Das Wort ist *ἅπαξ λεγόμενον*, denn die Stelle Od. XIX, 434, wo es einzig ausser der Ilias auftritt, ist dieser entlehnt und zwar Il. VII, 421—422:

ἠέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας,
ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιών.

Nach der traditionellen Erklärung bedeutet *ἀκαλαρρείτης* „sanftströmend“ und man beruft sich auf ein von Hesychius überliefertes Adj. *ἀκαλόν· ἥσυχον, πρᾶον, μαλακόν*, das aber offenbar selbst wieder nur aus dem zu erklärenden *ἀκαλαρρείτης* erschlossen ist. Auch müsste, worauf schon Döderlein in seinem Homerischen Glossarium, No. 200, Bd. I, pag. 133 aufmerksam gemacht hat, in diesem Falle **ἀκαλορρείτης* stehen.

Das Wort *ἀκαλα* ist aus dem Griechischen nicht mehr zu erklären. Dagegen bietet sich uns in der russischen Präp. окола, rund um etwas herum, ein zutreffendes Etymon, das in iranischer Lautform *akala* lauten musste. Dann bezeichnet *ἀκαλαρρείτης* für **ἀκαλασρειτης* von W. *ῥέω*, ursprüngl. **σρέω*, skt. *sru*, soviel als *ἀμφιρέων* „den (die Erde) umströmenden“, als welchen Weltumströmer Homer den Okeanos dargestellt hat auf dem Schilde des Achilleus Il. XVIII, 607—609:

ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο
ἄντυγα πὰρ' πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.

Noch deutlicher schildert den Weltumströmer ein orphisches Fragment (s. Orphica ed. G. Hermann, Fr. XLIV, pag. 498):

κύκλον ἀκαμάτου καλλιῤῥόου ὠκεανοῖο,
ὅς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας.

Vgl. noch Her. IV, 8.

Das russische окол selbst stammt nach meiner Ansicht wie so viele andere Wörter (vgl. die russ. Präpos. послѣ, nach, mit der Zendpräposition *paçne*, hinter) aus dem Iranischen, wo etwa eine Form **hakaḷa* vorauszusetzen ist, die dem Sanskritadjektiv *sakala* entspräche. Vgl. im Zend auch noch das Adverb *hakaṭ* (Justi, Zendwb. pag. 314) „zugleich, in einem fort, im Ganzen."

6. ἀσπιδιώτης, schildglänzend.

In der Ilias II, 551 wird im Schiffskatalog als Anführer der Athener Menestheus genannt, der in der Kunst, Rosse zu schmücken und *ἀνέρας ἀσπιδιώτας*, schildgewappnete Männer, wie traditionell übersetzt wird, seines Gleichen auf Erden nicht gehabt habe:

τῶν αὖθ' ἡγεμόνευ' υἱὸς Πετεῶο Μενεσθεύς.
τῷ δ' οὔ πω τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γένετ' ἀνήρ,
κοσμῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας.

Das Adj. *ἀσπιδιώτης* begegnet dann nur noch einmal im Homer Il. XVI, 168, wo es jedoch rein formelhaft, also nur conventionell, vielleicht gegenüber Il. II, 554 rein imitativ gebraucht wird von Achilleus, der die Pferde antreibt und die schildgewappneten Männer:

ἐν δ' ἄρα τοῖσιν ἀρήιος ἵστατ' Ἀχιλλεύς·
ὀτρύνων ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας.

Das Adj. *ἀσπιδιώτης* (s. Seilers Wörterb. zum Homer) wird von Lobeck erklärt als entstanden zunächst aus *ἀσπιδίτης* von *ἀσπίς*, Schild, mit eingesetztem *ω*, oder aus *ἀσπίδιος* verlängert. Es bedarf aber wohl kaum einer Bemerkung, wie unwahrscheinlich oder geradezu unmöglich eine derartige Ableitung ist. Vielmehr wird in *ἀσπι-διώτης* ein Compositum angenommen werden müssen, dessen zweitem Theil eine selbständige Bedeutung zukommen muss. Dann aber bietet sich, da *διώτης* offenbar nur einen auf *ἀσπίς* bezüglichen Sinn haben kann keine andere Wurzel dar als die Sanskritwurzel *dyut*, strahlen

leuchten, glänzen, erweitert aus W. *dyu*, *div*, die allgemein arisch ist. Die Wurzel erscheint im Sanskrit auch in der aus *dyut* prâkritisch abgeschliffenen Form *jyut* (dschyut) und das aus derselben abgeleitete Substantiv *jyótis*, n. Licht, als „das leuchtende" bildet die Grundlage des Verständnisses von **διώτης*. Das Adj. *ἀσπι-διώτης* bedeutet demnach „schildglänzend," geht also auf metallene Schilde. Dass die Wurzel *dyut* auch vom Strahlen des Metalls gebraucht wurde, beweist die Stelle Rigv. VIII, 20, 11, wo es von den Maruts, den Sturmgöttern, mit Verwendung des Intensivs *davidyut*, heisst:

samânám añjy èshâṃ
ví bhrâjante rukmáso ádhi bâhúshu |
dávidyutaty ṛishṭayaḥ |

„Dieser (Maruts aller) ist derselbe Glanz, es strahlen die Geschmeide an ihren Armen, es blitzen ihre Speere."

Wie alt das Missverständniss dieser Stelle, in welcher *κοσμῆσαι* im Sinne der Kunst, ein Heer aufzustellen und taktisch zu ordnen, genommen wurde, ist, beweist die Aeusserung des Gesandten der Athener vor Gelon, dem Herrscher von Sicilien, den die Lacedämonier und Athener im zweiten persischen Kriege um Hülfe gegen Xerxes baten, wobei die Athener gegenüber den Lacedämoniern die Führerschaft verlangten: „wir Athener, das älteste Volk in diesem Bunde (der Hellenen), die einzigen Hellenen, die ihr Stammland nie verlassen und von welchen auch dem Sagendichter Homer zufolge der trefflichste Mann gen Ilion kam, ein Heer aufzustellen und zu ordnen" (*Ἀθηναῖοι . . ἀρχαιότατον μὲν ἔθνος παρεχόμενοι, μοῦνοι δὲ ἐόντες οὐ μετανάσται Ἑλλήνων, τῶν καὶ Ὅμηρος ὁ ἐποποιὸς ἄνδρα ἄριστον ἔφησε ἐς Ἴλιον ἀπικέσθαι, τάξαι τε καὶ διακοσμῆσαι στρατόν*. Her. VII, 161). Die Iliasstelle II, 551, wovon die Verse 553—555 schon im Alterthum als unecht angegriffen wurden, wird später — in meinem Homerwerke — noch eingehender besprochen werden.

7. ἄριστος, der arischeste.

Neben dem Stamme *ari*, *arya*, arisch, trefflich, edel, muss in der arischen Urzeit auch ein Stamm *ara*, *ar* bestanden haben, wie z. B. der Name des Landes und dann, secundär, des Gebirges *Ara-rat*, Arier-heim, (s. weiter unten) beweist. Nur aus dem Stamme *ara* erklärt sich der Comparativ ἀρείων von **ara* + *îyans* und der Superlativ ἄριστος, der nicht von ἀρείων getrennt werden kann, nur aus dem Stamme **ar*+*ishṭha*. Von welchem bis zum Fanatismus entwickelten Nationalgefühl die Arier der Urzeit im engeren Sinne, d. h. die Sanskritarier, die Zend-Arier und die Griechen, beseelt gewesen sein müssen, geht noch zur Genüge aus den Nachklängen im Rigveda hervor, die uns belehren, dass sich die Arier zur Weltherrschaft bestimmt glaubten, vgl. z. B. Rigveda IV, 26, 2: *ahám bhûmim adadâm áryâya* „ich (Gott Indra) gab die Erde dem Arier." Wie der Franzose von allem moralisch Vortrefflichen, das ihm im Leben begegnet, sagt: *c'est tout français*, so bezeichnete der Urgrieche mit arischer (ἀρείων) und im höchsten Grade arisch (ἄριστος) das Ausgezeichnetste, was ihm in der Heroenzeit bekannt war, nämlich Tüchtigkeit, Tapferkeit und edle Abstammung.

8. Die καπνοβάται und κτίσται oder Schlafwandler und Hagestolzen der mösischen Thraker bei Strabon.

In seiner Abhandlung über die Iliasstelle XIII, 1—7, die wir unten pag. 59 betrachten, kommt Strabon auch auf die europäischen Myser, die er vielmehr in Moeser umgewandelt wissen will, zu sprechen und berichtet nach dem Zeugniss seiner Quelle, des Posidonius, die Myser enthielten sich der Fleischnahrung und lebten nur von Honig, Milch und Käse, wie sie denn ein ruhiges Leben führten, sie hiessen desswegen Frömmler und Schlafwandler; auch gebe es gewisse Thraker, die ohne Weiber lebten, diese hiessen Hagestolze, lebten im Geruche der Heiligkeit

und würden mit Ehrfurcht behandelt. Die Stelle Strabon VII, 3, 3 (ed. C. Müller p. 246, 14—20) lautet: *Λέγει δὲ τοὺς Μυσοὺς ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ' εὐσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων· μέλιτι δὲ χρῆσθαι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ ζῶντας καθ' ἡσυχίαν, διὰ δὲ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ καπνοβάτας· εἶναι δέ τινας τῶν Θρᾳκῶν, οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαί τε διὰ τιμὴν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν.*

Als Geten sind die Mysier oder Moeser unmittelbare Verwandte der Daker und als solche gehören sie bekanntlich zu den Iraniern, daher denn die noch unerklärten Wörter *καπνοβάται* und *κτίσται* aus iranischem Gesichtspunkt aufzuhellen sind. Das Wort **καπνο* repräsentirt die Mittelstufe zwischen zendischem *qafna*, m., Schlaf, und litauisch *sapna-s*, m., Traum, welche beide in skt. *svapna*, m. Schlaf, Traum, ihre Urform haben. Ich fasse desshalb **καπνοβάτα* oder *καπνοβάτης* als Schlaf- oder Traumwandler. Vegetarianische Lebensweise entnervt, daher denn das Stillleben dieser Schwärmer, die, gewiss nur spottweise, als Schlafhauben und Träumer bezeichnet wurden.

Die *κτίσται*, die sich der Weiber enthalten, möchte ich aus einem hypothetischen *qadhitiçta*, oder einem kürzern **qadhiçta*, auf Selbstbestimmung stehend, auf sich selbst stehend, „μόναχος", erklären, das etwa einem skt. **svadhitistha* oder **svadhistha* entspräche. Bekannt ist das skt. *svadhâ*, zend. *qadhâ*, gr. ἦθος und ἔθος, das deutsche Sitte, es bezeichnet ursprünglich: Selbstsetzung, Selbstbestimmung. Daneben scheint ein *svădhĭti*, von W. *dhi* statt *dha*, bestanden zu haben, das aber bis jetzt nur als Concretum im Sinne von Axt, Messer und als Name eines bestimmten Baumes mit hartem Holze (Teakbaum?) nachgewiesen worden ist. Für dieses vedische *svadhiti* wäre eine kürzere Form **svadhi* möglich, die iranisch *qădhi* lauten müsste, daraus könnte sich **qădhiçta* und daraus κ(ε)τισια entwickelt haben.

9. Die leichenverzehrenden Hunde der Baktrier: *Ἐνταφιασταί.*

Strabon erzählt XI, 11, 3 (ed. C. Müller pag. 443, 30) von den Baktriern den greuelvollen Brauch, alte, von Hinfälligkeit oder Krankheit aufgezehrte Leute noch lebend den speciell zu dem Zweck des Auffressens dressirten Hunden vorzuwerfen, die davon in der einheimischen Sprache *Ἐνταφιασταί* hiessen: *τοὺς γὰρ ἀπειρηκότας διὰ γῆρας ἢ νόσον ζῶντας παραβάλλεσθαι τρεφομένους κυσίν ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο, οὓς ἐνταφιαστάς καλεῖσθαι τῇ πατρώᾳ γλώττῃ.*

Wir haben es also in *ἐνταφιασταί* mit einem baktrischen Worte zu thun, das nur rein zufällig zugleich an das griechische *ἐνταφιαστής*, Leichenbestatter, anklingt. Das Wort muss sich desshalb aus baktrischem, mindestens arischem, Sprachgut erklären lassen. Dann aber kann das Wort nur *anta-vyaçtâ* „Auffresser" gelautet haben. Das Wort *anta*, Ende, Tod, erklärt sich sofort von selbst; es steht hier entweder, was sich aber nicht direkt beweisen lässt, im Sinne von „Todter, Leichnam" oder im Sinne eines Adverbs *antam* „bis zu Ende". Der zweite Theil des Compositums, *vyaçtâ*, ist ein masculines Nomen agentis und würde im Sanskrit einem **vyaçṭṛi* entsprechen, wofür aber im Zend ein *ta* möglich ist vgl. *ciçta*, m., der Lehrer, im Huzwâresh *cashîtar*, *zareta*, m., der Bedrücker, von W. *zar*, peinigen, *dâta*, m., der Schöpfer, Nebenform von *dâtar*, skt. *dhâṭṛi* und viele andere bei Justi, Zendwörterbuch, in der Grammatik, pag. 371, § 212. Das mit der Präposition *vi* zusammengesetzte Verbum *aç*, essen, verzehren, begegnet mehrfach im Rigveda, Atharvaveda und Sâmaveda. Vgl. aus letzterem die Stelle I, 6, 2, 2, 2:

acodáso no dhanvanto índavaḥ
prá svânáso bṛihád devéshu hárayaḥ |

ví cid açnâná ishávo árâtayo
'yór naḥ santu sánishantu no dhíyaḥ ‖

In Benfey's Uebersetzung:

Rasch mögen eilen unsre Indu (Somatränke), treiberlos,
die ausgepressten, falben, herrlich götterwärts,
verzehret seien opferlos Begehrende,
all unsre Feinde, das sei unsrer Werke Frucht."

Im Zend erscheint die Wurzel innerhalb des uns überlieferten Sprachgutes nur in *kahrkâç*, m., der Geier, als der „hühnerfressende" (*kahrka*+*aç*). Oder sollte das Verbum *vyaç* etwa auch dem adj. *vyanura*, das von Justi Zendwb. pag. 288 als „fressend," von Spiegel als „hässlich" wiedergegeben wird, zu Grunde liegen, so etwa, dass ein, sonst allerdings nur etwa von *vyas*, zerreissen, mögliches **vyañhra*, als Uebergangsform zu *vyanura* vorauszusetzen wäre? Vielleicht würde dann auch zend. *vyâmbura*, zerfleischend, Beiwort einer Klasse von Daeva, hiehergehören, in welcher Form ein ursprüngliches **vyaçra* in derselben Weise in *vyâmb(u)ra* übergegangen wäre, wie wir z. B., im Lateinischen, *tenebrae* sich aus skt. *tamisra* oder *consobrînus* sich aus **consostrinus* entwickeln sehen.

10. Der *Δαριγμεδούμ* der Sassaniden.

Spiegel in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. III, pag. 624 bemerkt: „Dunkel bleibt auch die Würde, welche Theophylakt (3, 18) mit dem Namen *Δαριγμεδούμ* bezeichnet und dem *Κουροπαλάτης* der Byzantiner gleichsetzt. Es scheint dieselbe Würde, welche Firdusi mit dem Worte *Kadkhodai* bezeichnet, welches ganz dem abendländischen *Major domus* entspricht und eine der höchsten Würden gewesen sein muss." Ich möchte in dem räthselhaften Worte ein iranisches **dareghô-maidhyomâo* voraussetzen, dessen Sinn „der lange Halbmond" ich mir im Hinblick auf die Thatsache, dass der Halbmond bei den Iraniern,

wie dann bei den Sarazenen, ihren Nachahmern, ein Symbol der Herrschaft ist, etwa wie die avestischen Adjektive *dareghô-qadhâta*, lange Herrschaft habend, *dareghô-khshathra*, lange Herrschaft, *dareghôfratemathwa*, lange Oberherrschaft, zurechtlegen möchte. Das Wort *kadkhodâi* des Firdusi erklärt sich vielleicht aus einem, allerdings nicht überlieferten, aber doch möglichen, sanskritischen **khaḍga-dhâ*, das im Sinne der Sanskritadjektive *khaḍgaka*, *khaḍgin*, zu deuten wäre: Schwertträger.

II. Indo-iranische Landschafts-, Fluss- und Bergnamen.

1. Vorderasiatische Landschaftsnamen.

Im zweiten Bande meiner historisch-geographischen Untersuchungen (Vom Pontus bis zum Indus pag. 94—97) hatte ich in den pontischen Landschaftsnamen *Βαμωνῖτις*, *Φαζημονῖτις* und *Δαξιμωνῖτις* Benennungen nachgewiesen, die auf ehemals dort verehrte Amshaspands oder Âdityas schliessen lassen. Zu den dort erklärten möchte ich jetzt auch noch folgende Landschafts- und Ortsnamen derselben Gegenden stellen.

Strabon erwähnt XII, 3, 39 (ed. K. Müller pag. 480, 46) der paphlagonischen Landschaften *Διακοπηνὴ* und *Πιμωλισηνή*: *εἶθ' ἡ Διακοπηνὴ καὶ Πιμωλισηνὴ χώρα πᾶσα εὐδαίμων μέχρι τοῦ Ἅλυος*. Diese Landschaften lagen am untern Laufe des Halys und zeichneten sich durch grosse Fruchtbarkeit aus. Es würde desshalb nicht auffallend sein, wenn dieselben, ganz wie *Βαμωνῖτις* und *Δαξιμωνῖτις* nach arischen, nämlich bald zarathustrischen, bald sanskritarischen Gottheiten benannt wären. Und so möchte ich denn in *Διακοπηνή* nicht auf ein griechisches *διακοπή*, Zerschneidung, Durchbrechung, Wunde, schliessen, sondern iranisches Sprachgut wittern und in *Διακοπηνή* auf ein **Διακοπή* fahnden, in dessen *Δια* der alte *Dyaus*, der schon im Rigveda halb antiquirte Himmelsgott, zum Vorschein käme und zwar in der regelrechten Genitivform *Dívás*, dessen nominativische Ergänzung vielleicht etwa der Flussname *Kubhâ* sein

könnte, der uns allerdings erst wieder im Kabulthal als Zufluss des Indus begegnet. — In **Πιμωλισα* dagegen, das dem Landschaftsnamen *Πιμωλισηνή* zu Grunde liegt, möchte ich ein dreifaches Compositum sehen, dessen ursprünglichste Gestalt wäre *[A]thwya-Yima-urviç* „Bahn des Âthwya Yima". Im Neupersischen ist aus *Athwya* über *Atbîn* durch Metathesis *Abtîn* geworden (s. Justi, Zendwörterb. pag. 50). Nach iranischen Analogien wäre die Anfangssylbe *ât* abgefallen (vgl. *Ἀμαρδοι* und *Μάρδοι*, *Ἄπαρνοι* und *Πάρνοι*, s. auch mein Iran und Turan pag. 162). Das *Bî* resp. ältere **Pî* (dessen *n* in neupers. *Abtîn* aus der erweiterten Form *Âthwyânâ* herstammt), wäre dann mit *Yima* zu **Πιμα* zusammengeschmolzen und **ωλισα* scheint mir ein aus älterem zendischen *urviç*, gehen, fortgehn, wandeln, kommen, abgeleitetes und abgeschwächtes, in russischem улица, *úliza*, erhaltenes Substantiv zu sein, dessen Bedeutung „Strasse, Bahn" dem Gesammtcompositum die Bedeutung „Bahn des Athwya Yima" gäbe. Yima war aber nach altiranischer Sage der Begründer des goldenen Zeitalters, während dessen die Menschen in seinem grossen Garten (*vara*) ein paradiesisches Leben führten, sodass also Yima zur Bezeichnung einer fruchtbaren Stromlandschaft (*âthwya* = skt. *âptya* bezeichnet ursprünglich den „Wasserbewohner") sehr wohl passte.

In übereinstimmender Weise möchte ich den Namen der bithynischen Landschaft *Βογδομανίς* bei Ptol. V, 1, 12 zurückführen auf ein iranisches **baga-demâna*, Götterwohnung, Gottes Wohnsitz, wovon dann der paphlagonische Landschaftsname *Δομανῖτις* nur die Kurzform wäre.

Darf man in dem bithynischen Ortsnamen *Δαχίβυζος* die iranische Form eines an *Δαξιμωνῖτις* erinnernden Compositums erkennen, das, nach Analogie von *Μεγάβυζος* = altpersisch *Bagabuksha*, ein älteres **Dakshi-buksha* „den (Aditya) Daksha verehrend" repräsentirte?

2. Ἀντίοχος θεὸς Ἐπιφανής und der Kavi Aipivaŋhu des Avesta.

Der Titel θεός Ἐπιφανής, nach griechischer Auffassung „der in die Erscheinung getretene Gott" war der auszeichnende Beiname der Diadochen aus dem Geschlechte des Antiochos, die abwechselnd bald über ganz Vorderasien, bald vom Hellespont bis zum Indus regierten. Ihre Unterthanen bestanden zum grössten Theil aus zarathustrischen Iraniern. Es dürfte desshalb nicht Wunder nehmen, wenn ein im Geiste Alexanders des Grossen regierender Herrscher sich schon aus politischen Gründen einen Titel beigelegt hätte, der, zwar griechisch klingend und auch auf griechischem Sprachboden die Macht des Königs ins Ungemessene erhebend, doch rein iranisch ist und den König auch bei den Unterthanen iranischen Sprachbewusstseins als leibhaftigen Heros erscheinen liess. Denn der Name θεὸς Ἐπιφανής geht auf keinen andern Ursprung zurück, als auf den halbgöttlichen *Kavi Aipivaŋhu*, über den wir freilich ausserordentlich wenig wissen und gerade nur soviel, um zu begreifen, warum die Antiochiden sich diesen Halbgott zum Träger ihrer Herrscherwürde auserwählt haben. Die zwei einzigen Stellen, an welchen dieser Kavi erscheint, sind Farvardin Yasht 131 (Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 136): „Den Fravashi des reinen Kavi Kavâta preisen wir. Den Fravashi des reinen Kavi Apivaŋhu preisen wir" u. s. w. Im Zamyâd-Yasht 70—71 (Spiegel. ebendas. Bd. III, pag. 181) erfahren wir mehr: „Die starke königliche Majestät, die von Mazda geschaffene, preisen wir. 71. Die sich einte mit dem Kavi Kavâta, dem Kavi Aipivohu" u. s. w. Wenn also die Antiochiden sich in die Würde des Kavi Aipivaŋhu, der, nach Spiegels Eranischer Alterthumskunde, Bd. I, pag. 584 vielleicht der sonst unbekannte vierte Sohn des Kaiqobad ist, kleideten, so genossen sie in der Anschauung der zarathustrischen Iranier den unschätzbaren Vortheil, die königliche Majestät, jenes unmittelbar von Ahura mazda

verliehene symbolische Kennzeichen legitimer Könige von Iran, den das Haupt echter Könige radartig umflackernden Feuerkreis, zu besitzen und nebenbei galten sie durch dasselbe Attribut bei den Völkern griechischer Zunge als leibhaftige Halbgötter. Nunmehr wird sich auch die seltsam erscheinende Benennung einer Reihe vorderasiatischer Städte zum erstenmal aufklären, die den Namen *Ἐπιφάνεια*, als ob „Erscheinung" bedeutend, führen. Es waren eben Städte, die zu Ehren des *Kavi Aipivaŋhu* benannt waren, in welchem iranischen Namen das *v* griechisch als *φ* ausgesprochen wurde. Stephanus von Byzanz (ed. Meineke Bd. I, pag. 274) führt sie auf: *Ἐπιφάνεια, πόλις Συρίας κατὰ Ραφανέας ἐν μεθορίοις Ἀράδου, ἀφ' ἧς Εὐφράτης ὁ στωικὸς φιλόσοφος. δευτέρα Κιλικίας. τρίτη Βιθυνίας. τετάρτη κατὰ Τίγριν. ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρτεσίκερτα, ὃ ἔστιν Ἀρτεσίου κτίσμα. ὁ πολίτης Ἐπιφανεύς.* Letztere Stadt ist nach der verschiedenen Lesart *Ἀρτεσικέρατα* ganz offenbar die Stadt *Artasigarta*, die Sagartierstadt. S. Iran u. Turan pag. 69.

Wenn ich an das in der griechischen Kirche auf den Epiphanias-Tag fallende hochfeierliche Fest der Wasserweihe denke, so möchte es mir scheinen, dass, wenn der hl. *Ἐπιφάνιος*, dessen Legende mir gegenwärtig leider nicht zur Verfügung steht, mit dem iranischen Gott *Aipivaŋhu* in religionsgeschichtlicher Beziehung steht, alsdann der erste Theil seines Namens auf skt. *apya* „auf das Wasser bezüglich", zu deuten wäre, das zwar nicht im Avesta, wofür dort nur *âthwya* = skt. *âpya* erscheint, aber doch im Rigveda vorkommt. Ein solcher *Aipivaŋhu* = ursprünglich **Apya+vasu* steht zwar auch im Avesta nicht ganz vereinzelt da, denn das bis jetzt nicht erklärte Avestawort *aipi-dvânara*, wolkenreich, wird wohl ebenfalls schwerlich auf das Adv. *aipi* „selbst, gerade" und *dvânara* „Wolke", sondern nur auf dieses im Avesta sonst verschwundene *aipi* = skt. *apya* zurückgeführt werden können. Oder ist *Aipivaŋhu* = **apya-vanu* = skt. *ap-tur*, wasserschlagend? Vgl. zend. *vaŋhâu*, f., Entscheidung des Kampfes, von W. *van*, schlagen.

3. Iranische Bergnamen.

In „Iran und Turan“ pag. 102—103 hatte ich die Namen der Berge Gandhamâdana, Paripâtra, Kailâsa, sowie das *Κορωνοῦ ὄρος*, zu deuten versucht, pag. 95 den Arbuda. In „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 73—86 hatte ich dann auch den Açnavanta, den Mainâka, den Zeredhaz und das *Ἰασόνιον ὄρος* in die Deutung hineingezogen. Inzwischen glaube ich zur etymologischen und historischgeographischen Aufhellung einer neuen Reihe von iranischen Bergnamen Anhaltspunkte gewonnen zu haben.

Im Zamyâd-Yasht I, 1—7 (Spiegel, Avesta-Uebersetzung Bd. III, pag. 171—173) finden wir folgenden Katalog iranischer Bergnamen überliefert:

1. „Als erster Berg bestand, o heiliger Zarathustra, auf dieser Erde die Höhe *Haraiti*. Diese umgiebt das Ganze der vom Wasser umfluteten Welt gegen Osten(?). Der zweite Berg ist *Zeredho*, unterhalb des *Aredho-manusha*. Auch hier umgiebt das Ganze der von Wasser umflutheten Gegend gegen Morgen(?).

2. Von da aus sind die Berge hervorgewachsen: *Ushidhâo*, *Ushidarena*, *Erezifya*, sechstens der *Arezura*, siebentens *Bumya*, achtens *Raoidhita*, neuntens *Mazisisvâo*, zehntens *Añtaredaġhus*, elftens *Erezisho*, zwölftens *Vâiti-gaeço*.

3. Und *Adarana*, *Bayana*, *Iskata* der oberhalb der Adler ist. *Kañçotafedhra*, *Vafra*, zwei Berge *Hamañkuma*, acht Berge *Vaçna*, acht starke Berge *Frâvañku*, vier *Vidhwana*.

4. *Aezakha*, *Maenakha*, *Vâkhedhrakae*, *Açaya*, *Tudhaçkae*, *Ishvakae*, *Draoshisvâo*, *Çâirivâo*, *Naġhusmâo*, *Kakahyu*, *Añtarekaġha*.

5. *Çiciñdava*, *Ahuna*, *Raemana*, *Asha-çtembana*, *Urunyôvâidhkae*, *Açnavâo*, *Ushaoma*, *Usta-qarenâo*, *Cyâmaka*, *Vafrayâo*, *Vourusha*.

6. An welchen (liegt) *Jatara*, *Adhutavâo*, *Çpita-varenâo*, *Cpento-dâta*, *Kadrva-açpa*, *Kaoiriça*, *Taera*, *Baro-çrayana*, *Barana*, und der Berg *Frâpayâo* und *Udrya* und *Raevâo*, wegen ihrer Nähe und Aufsicht haben die Menschen die Namen der Berge behalten.

Bezüglich der Berge *Zeredho*, *Maenakha*, *Ishvakae* verweise ich auf meine Untersuchungen in „Vom Pontus bis zum Indus". pag. 73—83; 86—88.

Zur Erklärung des Bergnamens *Aezakha* in Abschn. 4 bietet uns vielleicht Hesychius einen Anhaltspunkt, der einen tätowirten Volksstamm der Parther kennt, Namens Ἴαζες. Jedenfalls bildete der *Aezakha* einen Gipfel des parthischen Alburs, da er neben *Maenakha* erscheint. Der homerische Hymnus auf Apollon v. 40 kennt in Klaros an der jonischen Küste auch einen, sonst unbekannten, Berg *Αἰσαγέης ὄρος*:

καὶ Κλάρος αἰγλήεσσα καὶ Αἰσαγέης ὄρος αἰπύ.

Aus den folgenden Namen greife ich zunächst nur *Kadrva-açpa* und *Kaoiriça* heraus. Auf andern Bergnamen dieses Kataloges komme ich bei anderer Gelegenheit zurück.

Der Berg *Kadrva-açpa* (s. mein Iran und Turan, pag. 95, vgl. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens Thl. II, pag. 16) hat seinen Namen von den „braunen" (*kadru*) Pferden, die an seinen Hügellandschaften gezogen wurden. Nach dem Bundehesh (ed. Justi 22, 4), wo der Berg *Konderasp* lautet, lag derselbe bei Tûs in Taberistan. Die Form im Pahlava stimmt nicht ganz zur Zendform, denn *Konder* entspräche etwa einem zend. **kundara* oder *kundere* = skt. **kuṇḍri*. Wirklich kommt auch Rigveda I, 29, 6 die Form *kuṇḍriṇâcî* vor. Die Stelle lautet: *patâti kuṇḍriṇâcyâ dûram vâto vanâd adhi* „es fliege mit der Kuṇḍriṇâcî weit der Wind über den Wald hinweg" (Ludwig). Nach Grassmann, Wörterbuch des Rigveda pag. 328 kommt der Name, der einen „Raubvogel" bedeuten soll, etwa von einem hypothetischen **kuṇḍriṇa* = *kuṇḍalá*, Kreis sodass also das

Wort „einen in Kreisen sich bewegenden (*ac*)“ Raubvogel bedeuten würde. Ich möchte aber diesen Unglücksvogel in Zusammenhang bringen mit dem Vogel *hâridrava*, Rigv. I, 50, 12; VIII, 35, 7, den Pauli in Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachforschg. Bd. XVI, pag. 52 mit dem χαραδριός in Beziehung gesetzt hat und der von *haridru* kommend, den gelben Vogel bedeutet. Die Form **kuṇḍriṇâñc* würde alsdann „den (nach seiner Farbe) ins Gelbschwarze gehenden“ bezeichnen. Mit dieser Spielform **kuṇḍrin+añc* möchte ich den Namen der Stadt *Kudurus* (oder *Kundrus*) zusammenstellen, jener durch die Keilinschriften des Darius berühmten Stadt, wo Darius den Aufrührer Fravartis in einer Hauptschlacht gänzlich schlug (s. Spiegel, Eranische Alterthskde Bd, I, pag. 227). Spiegel sucht diese Stadt im Norden von Kirmânshâh. Der König jener Saken, die die abgefallenen Parther gegen die Meder schützen, der Bruder der sagenberühmten Zarinaea, führt bei Ktesias den Namen *Κνδραῖος*. Es giebt aber ein Volk der *Κόδροι* in Kolchis nach Lykophron 1389, sowie eine Gegend *Κοδρομήνη, ὄνομα τόπου*, nach Suidas, wo Lobeck, Pathol. ling. Gr. pag. 199, n. 17 *Κοδομηνή* lesen will, es soll eine Gegend der Landschaft Persis sein. Alle diese Namen bezeichneten wohl nichts anderes, als das dunkle Aethiopenvolk, das im Alterthum von Kolchis herunter sich bis in den Osten Irans verfolgen lässt und das als *Κεδρωσσοί, Καδρουσοί, Γαδρωσοί* (s. mein Iran und Turan pag. 109, 168), in den gegenwärtigen Brahuis in Beludschistan noch fortexistirt. S. auch mein „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 122. Vgl. auch Spiegel, Eranische Alterthskde Bd. II, pag. 573, Anm.

Nachdem wir nunmehr neben *kadru*, schwarzgelb, braun, eine alte Form **kuṇḍri*, von derselben Bedeutung, wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, möchten wir an den Namen des Berges *Kadrva-açpa*, *Konderasp* den Namen des Berges *Κονδάσβη* anschliessen, den wir Polyaen verdanken. Bei Gelegenheit der historischen Sage von des Dionysos Eroberungszug nach Baktrien und Indien erzählt Polyaen I, 1, 3 (ed. Wölfflin

pag. 6) Folgendes *Διόνυσος ἐν Ἰνδικῇ τῆς στρατιᾶς οὐ φερουσης το φλογῶδες τοῦ ἀέρος, κατελάβετο τρικόρυφον ὄρος τῆς Ἰνδικῆς. Τῶν κορυφῶν κληΐζεται δὲ ἡ μὲν Κορασιβίη, ἡ δὲ Κονδάσβη, τὴν δὲ τρίτην αὐτὸς ἐκάλεσε Μηρόν, τῆς αὐτοῦ γενέσεως ὑπόμνημα. Ἐνταῦθα πηγαὶ πολλαὶ, ἡδεῖαι, πυκναί, θῆραι περισσαί, ὀπώραι ἄφθονοι, χίονες ἀναψύχουσαι. Ἐν τούτοις ἡ στρατιὰ διαιτωμένη τοῖς ἐν τῷ πεδίῳ βαρβάροις ἐξαίφνης ἐπεφαίνετο, καὶ ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν καὶ ὑπερδεξίων ἀκοντίζοντες τοὺς πολεμίους ῥαδίως ἐτρέποντο.*

Indem wir nun an das von uns früher gefundene Resultat erinnern, dass der Berg *Meru*, dessen Aufbau ohnedies an die von Herodot beschriebene Gestalt des Belustempels in Babylon erinnert (s. Iran u. Turan pag. 226) und somit in die Nachbarschaft Babylons gerückt erscheint, ursprünglich nicht im Himâlaya, sondern drüben im Alburs gelegen haben muss, wo der ungeheure Kegelberg des Demâvend sein Prototyp gewesen ist (vgl. Vom Pontus bis zum Indus pag. 63) und wo der Name des Weisen *Marîci*, des Vaters des Kaçyapa, d. h. eben des *Κάσπιον*-Gebirges, des Demavend, noch an *Meru*, von W. *μαίρω*, erinnert (anders Weber, der den Namen vom *vaiḍûrya*-Berge, ableitet), haben wir die geographische Möglichkeit gewonnen, den Bergnamen *Κονδάσβη* mit dem *Konderasp* (d. h. dem *Kadrva-açpa*) in Taberistan zusammenzustellen. Zunächst freilich sollte **Κονδράσπη* erwartet werden. Bedenken wir aber vorerst, dass wir es in *Κονδάσβη* mit einem Bergnamen der Sanskrit-Arier zu thun haben, so stimmt das *β* in *άσβη* vorzüglich zu skt. *açva*, resp. fem. *açvâ*, die Stute, während gerade ein *άσπη* auf Zend-Arier schliessen liesse. Ferner würde man, wie schon erwähnt, eher **Κονδράσβη* erwarten, entsprechend einem oben gefundenen skt. **kuṇḍri*. Es scheint aber in der That neben skt. **kadru* frühzeitig schon ein prakritisch abgeschliffenes **kadu* existirt zu haben. Aus einer solchen Form nämlich scheint mir der bis jetzt räthselhaft gebliebene Name der *Καδούσιοι*, der Gelen, abgeleitet werden zu sollen. Bekanntlich haben die Gelen noch

bis auf diesen Tag eine dunklere Hautfarbe, als die übrigen Iranier und zur Stütze dieser Etymologie darf man vielleicht sogar den Namen des Volkes der *Karûsha* herbeiziehen, dessen Urahn (nach Böhtlingk-Roths Sanskritwb., Bd. II, pag. 117) für einen Sohn des Manu Vaivasvata gehalten wurde. Der Manu Vaivasvata führt uns aber (Vom Pontus bis zum Indus pag. 85) zum Alburs. Andererseits ist von *Karûsha* nicht zu trennen das Sanskritadjektiv *kalusha*, beschmutzt, unrein. Der Name der *Καδοίσιοι* würde somit nichts anderes sein als ein prakritisches *Καδροίσιοι* und beide würden die dunkelfarbigen Aethiopen des urzeitlichen Centralasiens bezeichnen.

Wenn nach diesen Zusammenstellungen der Schluss berechtigt erscheint, in dem Berge *Κονδάσβη* der polyaenischen Sage den *Konderasp-Kadrva-açpa* im Alburs zu finden, so wird nunmehr auch der weitere Schluss nicht abgewiesen werden können, dass der Berg *Κορασιβίη*, abgesehen von der Weiterbildungsform *βιη*, die noch nicht durchsichtig ist, mit dem im Avesta ebenfalls unmittelbar neben dem Kadrva-açpa erwähnten *Kaoiriça* identisch sei. Das Etymon ist vielleicht skt. *kṛiça*, zend. *kereça*, mager, schlank, lang (s. Justi, Zendwörterb. pag. 84). Oder gehört *Κορασιβίη-Kaoiriça* zum *Κόραξ(ας)* *ὄρος* in Sarmatien?

Interessant ist nun auch die Beschreibung, die uns die polyaen'sche Sage von dem paradiesischen Leben auf dem Berge *Μηρός* entwirft: *ἐνταῦθα πηγαὶ πολλαὶ, ἡδεῖαι, πυκναὶ, θῆραι περισσαί, ὀπώραι ἄφθονοι, χίονες ἀναψύχουσαι.* In solchen Farben schildert den Meru das indische Epos. Vgl. z. B. aus der weitschweifigen Verherrlichung des Meru im Anfang der Amṛitamanthanam-Episode des Mahâbhârata (bei Lassen in seiner Anthologia sanscrita, pag. 72) nur folgende Züge: „v. 3 *divyaushadhividîpitam*, von himmlischen Kräutern bestrahlt; v. 4, a: *nadîvṛikshasamanvitam*, mit Flüssen und Bäumen ausgestattet; v. 4, b: *nânâpatañgasaṃghaiçca nâditaṃ sumanoharaiḥ* durchtönt von den Schaaren von mancherlei Vögeln, herzfesselnden.

Ausführlichst schildert den Götterberg Meru z. B. auch das Çivapurâna bei Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien, pag. 75—78. Diese Beschreibungen des Meru erinnern aber ihrerseits wieder an diejenige des Gartens Yima's im Avesta. Ich führe nur die Stelle aus dem Râm Yasht, 16 (bei Spiegel, Uebersetzung des Avesta, Bd. III, pag. 153—154): „In der weiten Herrschaft des Yima war kein kalter Wind, kein heisser, da war nicht Alter noch Tod, kein Neid, der von Daevas geschaffene". So auch im Zamyâd Yasht 32 (Spiegel, Bd. III, pag. 175). Nun lag aber der Garten Yima's nach dem Bundehesh unter dem Berge Damkân oder Jamkân, d. h. unter dem Demâvend, den wir bereits als Prototyp des indischen Götterberges Meru kennen.

Ueber den im Bergkatalog des Avesta nach dem Kadrvaçpa und dem Kaoiriça unmittelbar folgenden Berg *Taira* bedarf es weniger Worte. Er ist der Mittelpunkt der Welt, um ihn kreist die Sonne wie das Wasser um die Erde. Als höchster Gipfel der Hara berezaiti, d. h. des Alburs, kann er nur der Demâvend sein.

Was nun den bis jetzt räthselhaften Namen Demâvend betrifft, so ist es schwer, zu dessen ursprünglicher Form zurückzugelangen und alsdann von dieser aus eine Etymologie zu wagen. Zweifellos hat sich des ursprünglichen Namens frühzeitig die Volksetymologie bemächtigt. Wahrscheinlich liegen in allen den Formen, in denen uns der Name überliefert worden ist, nur die Produkte solcher volksthümlichen Zurechtlegungen des ursprünglichen Namens vor. Spiegel verzeichnet in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. I, pag. 70—71, Anm. die Formen *Dembavend* (bei dem armenischen Geschichtschreiber Moses von Khorni), *Demâvend* (Firdusi), *Demâvend, Debâvend*, ja *Dunbâvend* (beim arabischen Geographen Yâqût), sogar *Dunyâvend* (bei Sehîreddîn). Aus Abulfeda (trad. par Reinaud, T. I, pag. 93) trage ich noch nach *Dobâvend*. Nach den einen ist der Berg benannt von den Winden, denen derselbe stets ausgesetzt ist, nach den andern von dem Rauch, den er als Vulcan ausstösst.

Ich glaube aber, dass, da alle diese Spielformen der Volksetymologie nur secundäre Formationen darstellen, mit allen zusammen nichts anzufangen sei. Anders gestaltet sich die Frage, wenn wir sie im Zusammenhang mit folgenden Bildungen betrachten.

Der am Fusse des *Demâvend*, bei *Damkan* gelegene Garten des Yima, das iranische Paradies, heisst *Var Jem gerd*, *Var Jam-kand*, der *Vara* (Garten) *Jem-gerd*, *Jamkant*, dieser selbst ist aber wieder nur ein ursprüngliches skt. **Yama-garta*, Garten des Yama. Der Name *Yama*, *Yima* ist somit an den Demâvend geknüpft. Aber beide Namen sind ebenfalls nicht ursprünglich, sondern gehen auf eine noch ältere, vor dem Sanskrit und Zend liegende Form *Dama* zurück, die in der Form *Δαμασπία*, Gemahlin Artaxerxes I, bei Ktesias erscheint. Nun erklärt Spiegel in der Eranischen Alterthskde, Bd. III, pag. 404, Anm. 3 den Namen *Ζάμης*, des zweiten Sohnes des Sassaniden Qobâd (522 nach Chr.) für جم, *Dscham*, *Dschem*, d. i. *Yima*, also *Yama*. Da nun im Avesta die Form *Jâmâçpa* (*Dschâmâçpa*) auftritt, welche wieder (bei Syncellus) einen *Ζαμάσπης*, König der Parther, und einen *Ζαμάσφης*, König der Perser, beim Byzantiner Theophanes, neben sich hat, so lässt sich die sowohl der Form *Jama* (*Dschama*) als der Form *Ζαμα* zu Grunde liegende Form nur in einem hypothetischen **Djama* finden, worin das *j* der bekannte parasitische Einschubsvocal *i* wäre. Vielleicht hat sich diese Vermittlungsform **Djama* erhalten in dem Namen *Δίομος*, der erstens als Fremder in Attika und als Priester des *Ζεύς Πολιεύς*, dann aber auch als Erfinder des *βουκολιασμός*, des Hirtengesanges, gilt, gerade wie *Yima* im Avesta als der Begründer des goldenen Zeitalters und der Culturanfänge gilt. Die Form *Jama* (*Dschama*) und *Ζαμα* hätte sich aus **Djama* gebildet, wie pers. *jav*, gr. *ζέα*, die Gerste, aus skt. *yava*, und das skt. *Yamà*, das avestische *Yima* wären aus **Djama* in der Weise abgeschwächt, dass das Sanskrit und das Zend den ursprünglichen Anfangsconsonanten zu Gunsten des parasitischen

Jod hätten fallen lassen, wozu im Iranischen unter dem Einflusse des Jod noch die Abschwächung des Vocals *a* zu *i* getreten wäre.

Nachdem auf Grundlage der vorhergehenden Untersuchung sich die Form *Dama* für *Yama*, *Yima* als die Stammform herausgestellt hat, wird uns nunmehr ein den Bergnamen *Demâvend* zu Grunde liegendes **Damâvant* im Sinne von *Yamavant* als nothwendig erscheinen und eine solche Form *Damâvandu* für den *Demâvend* findet sich auch thatsächlich in dem, allerdings persische Quellen benutzenden, indischen Geographiebuche Romakasiddhânta bei Aufrecht. *Damâvant* stände für *Damavant* im Sinne von **Yimavant*, Yimahaft, wie *devâvant* im Rigveda für *devavant*, götterhaft. Ich halte es sogar nicht für unmöglich, dass dieses *devavant*, von Göttern umgeben, voll der Götter, auf die Stellung des Berges *Demâvend*, von dem uns ja auch die Form *Debâvend* begegnete, als Götterberg eingewirkt hat, wie natürlich bei der religiösen Scheidung der brahmanisch gewordenen Sanskritarier von den zarathustrischen Zendariern, das Zendadjektiv *daevavant*, den Dews ergeben, voll der Dews, die Geltung des Demâvend als Blocksberg herbeiführen musste. Vgl. den arabischen Geographen Ibn Haukal (976 nach Chr.) ed. Uylenbroek, pag. 9: *Multae de eo (monte Dainawend) fabulae narrantur; in his, praestigiatores ex omnibus orbis terrarum partibus huc se conferre solere.*

Im Bundehesh wird ein Albursberg Namens *Mark* erwähnt: „Der Berg Mark, der von Apârçên wuchs, liegt in Rârân“ (Bundehesh 25, 8). Der Apârçên ist der Berg *Upairi çaena*, der Berg oberhalb der Adler, die Bergkette, die sich nach Bundehesh 59 von Sedschestan bis Chûzistan erstrecken soll, die aber, als mythisch verschwommener Begriff, offenbar auch den Alburs mit inbegreift. Von Râran bemerkt Justi (Beitr. z. Geogr. des alten Persien II, 8), dass darunter „offenbar Lâristan“ verstanden sei. Lâristan ist die Südküste der Landschaft Persis. Dort ist ein Berg *Mark* nicht nachweisbar. Wohl aber ver-

zeichnet Melgunoff einen Berg *Marku* in Gilan, im Distrikt Sakhtesar, in der Provinz *Laïdschan* oder Lengerud. Laïdschan aber ist nur eine Nebenform von *Laridschan*. S. Melgunoff, Die südl. Ufer des Kasp. Meeres, pag. 208 und 59. Justi a. a. O. glaubt, der Name *Mark* stehe für *Malk* und scheine das arabische Wort für König zu sein. Allein wir finden den Namen auch in der Troas, bis wohin semitischer Einfluss niemals gereicht hat. Stephanus Byzantius (ed. Meineke), pag. 433 verzeichnet nämlich: *Μάρκαιον, ὄρος τῆς Τρωάδος πρὸς τῇ Γέργιθι. οἱ οἰκήτορες Μαρκαίσσιοι.* Räthselhaft bleibt aber der Name noch immer. Hat er Zusammenhang mit dem Namen *Marîci*, ursprünglich **Marîki*, dem Vater des Kaçyapa, den wir als Namensheros des Kaçyapa-*Κάσπιον*-Gebirges, d. h. des Demâvend, gefunden hatten? Oder hat er Verwandtschaft mit jenem ebenfalls noch unaufgeklärten *Marka* des Yajurveda, der gewöhnlich in der Dualverbindung mit *Çaṇḍa* vorkommt: *Çaṇḍâmarkau?* Von beiden heisst es gleicherweise im Commentar zur Vâjasaneyisaṃhitâ (ed. Weber pag. 194, 195, 197, 198 u. 199), VII, 16—18 und VII, sie seien Söhne des Çukra, des Planeten Venus und Lehrers der Asura, sie selbst Opferpriester der Asura (*adhvaryur*) und Taitt. Saṃhitâ heisst es: *Bṛihaspátir devánâm purohita âsîc chaṇḍâmarkâv asurâṇâm.* Wenn hier Bṛihaspati als Opferpriester der Götter im Gegensatz zu den Opferpriestern der Asura speciell hervorgehoben wird, so müssen die Asura als dem Cultus des Brahmanismus ganz besonders widerstrebende, ausserbrahmanische, nicht den Sanskrit-Ariern angehörende Götter aufgefasst, die beiden Opferpriester *Çaṇḍa* und *Marka* müssen als Vertreter fremder Stämme gelten. Wenn es Gottheiten sind, so liesse es sich sehr wohl begreifen, wenn *Marka* einem gilanischen Berge seinen Namen gegeben hätte.

Zwischen Margiana und Ariana, also zwischen Merw und Herat, setzt Ptolemaeus VI, 10, 4; 17, 2 seine *Σάριφα ὄρη* an. Burnouf und nach ihm Justi im Zendwb. pag. 72 wollten dieselben wiedererkennen in dem im Bergkatalog des Avesta, Zamyâd

Yasht 2 (Spiegel Bd. III, pag. 172) aufgeführten *Erezifya*, dessen lautliche Identität mit dem vedischen *ṛijipya*, der Falke, allgemein anerkannt ist. Spiegel freilich wollte in diesem Berge den Iraj des Bundehesh erkennen, einen Berg, der sich von Hamadan gegen Kharizm hin erstrecken soll (s. Spiegel, Avestaübersetzg, Bd. III, pag. 49, Anm. 3). Die Metathese aber, die bei dieser Gleichstellung anzunehmen wäre, spricht schon für sich allein gegen die Identificirung beider Berge. Dagegen möchte folgende Gleichsetzung kaum einer Schwierigkeit begegnen. Die Σάριφα ὄρη sind eine rein landschaftliche Bezeichnung, es sind die Berge der Landschaft die wir aus den persischen Keilinschriften als *Hariva*, aus dem Avesta als *Haraiva* und *Haroyu* kennen und die im Veda dem gleichnamigen *Sarayu*, dem Herirud, entspricht. Die Form **Sariva*, die der altpersischen *Hariva* vorausgegangen sein muss, und die wohl auch dem Namen der Stadt Σαριγα (wohl = Σαριφα) in Aria, bei Ptolemäus IV, 17, 7, zu Grunde liegt, wenn dieselbe nicht direkt Herat selbst bezeichnet, setzt allerdings sanskrit-arische Provenienz voraus, während wir dafür bis jetzt weiter keine Anhaltspunkte besitzen. Der Name müsste also bei Ptolemäus auf sehr alten Quellen beruhen, denn da, wo er sonst auftritt, bei Dionysius Periegetes (s. mein Iran u. Turan pag. 129) zeigt er persisches Gepräge, in dem Acc. pl. Ἀριβάς und ebenso bei Rufus Festus Avienus, Descr. Orbis Terrae, v. 1295—1300:

Innumeras idem (Indus) dispescit flumine gentes,
Oritas, Aribasque et veloces Arachotas,
Et Sagam infidum et qui per inhospita late
Discreti populi, discreti finibus agri,
Arva agitant, uno sed nomine sunt Arieni.

Dieselbe Form, nur mit Ausfall des *v*, treffen wir bei Ammianus Marcellinus (ed. Gardthausen, Bd. I, pag. 335) XXIII, 6: *Ariani* (die Bewohner der Landschaft Ἀρεία = *Hariva*) *vivunt post Seras, Boreae obnoxii flatibus: quorum terras amnis vehen-*

dis sufficiens navibus, Arias praefluit nomine, faciens lacum ingentem eodem vocabulo dictitatum.

In der fünften Reihe des Bergkatalogs erscheint bis jetzt einzig der *Açnavâo* durchsichtig. Spiegel hat schon in der Anmerkung zu dieser Stelle (Avesta-Uebersetzg, Bd. III, pag. 172, Anm. 8) die Ansicht ausgesprochen: „Vielleicht der Berg Açnavant in Aderbaijân." Ich verweise bezüglich desselben auf meine Specialuntersuchung über den *Açnavanta-Sabelân* in meinem „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 73—83.

Ausser diesem *Açnavâo* lässt sich vielleicht auch der *Ashaçtembana*, zwar nicht topographisch, aber doch etymologisch erklären. In *çtembana* suchte schon Justi im Zendwörterbuch pag. 31 und 301 sub voce, das sanskritische *stambhana*, Stütze, Pfeiler. Fraglich ist nur, was *asha* bedeutet. Im Avesta bezeichnet *asha* durchgehends die Reinheit, es entspricht zugestandenermassen etymologisch dem vedischen *ṛita*, ohne jedoch begrifflich mit allen Bedeutungen des vedischen *ṛita* zusammenzustimmen. Ich möchte in *ashaçtembana* ein vedisches **ṛita-stambhana* im Sinne von Himmelspfeiler erkennen, einen *diváḥ skambháḥ*, wie z. B. Rigv. IV, 13, 5; IX, 86, 46; IX, 74, 2; vgl. Rigv. IX, 2, 5; *vishṭambhó dharúṇo diváḥ*, die Stütze, der Träger des Himmels. Von Indra heisst es Rigv. X, 111, 5:

mahíṃ cid dyâm átanot sûryeṇa
câskámbha cit kámbhanena skábhîyân |

„Den hohen Himmel hat er ausgespannt mit der Sonne, gestützt hat er ihn mit einer Stütze ihn stützend."

Indra und Soma werden gepriesen Rigv. VI, 72, 2:

índrâsomâ vâsáyatha ushásam
út sûryaṃ nayatho jyótishâ sahá |
úpa dyâṃ skambháthuḥ skámbhanena —
aprathatam pṛithivîm mâtáraṃ ví ‖

„Indra und Soma, ihr lasst die Morgenröthe leuchten, ihr führt die Sonne herauf zugleich mit Glanz, ihr stützt den Himmel mit einer Stütze, sie breiteten aus die Mutter Erde."

Bezüglich des *asha* = *ṛita* im Sinne von „Himmel“ möchte ich auf folgende Rigvedastellen verweisen.

In Rigv. IX, 16, 7 heisst es vom Somatranke:

divó ná sánu pipyúshî
dhárâ sutásya vedhásah |
ṛíthâ pavítre arshati ||

„Auf des Himmels Gipfel (*sánu* für *sánavi* loc.) rinnt strotzend der Strom des Gepressten (Soma), des huldvollen, lustig in die Seihe.“ Aehnlich lautet nun die Stelle Rigv. X, 123, 2:

samudrâd ûrmím úd iyarti venó
nabhojâḥ pṛishṭhám haryatásya darçi |
ṛitásya sánâv ádhi vishṭápi bhrâṭ
samânám yónim abhy ànîshata vrâḥ || 2 ||

„Vom Ocean (des Himmels) herunter setzt der Liebliche (Soma) seine Woge in Bewegung, der Wolkengeborene erschien als der Rücken des Goldglänzenden, auf des Himmels Gipfel, im Zenith, erglänzt er, nach demselben Becken strebten die (Wogen-) Schaaren.“

Das Wort *ṛitá* würde sich hier schlechterdings mit keinem andern Begriff decken, als mit dem des Glanzhimmels und würde demnach einem älteren, in der uns erhaltenen Avestasprache nicht nachweisbaren *asha*, Himmel, wie wir es für den avestischen Bergnamen *ashaçtembana* voraussetzen, vollkommen entsprechen. Die Vorstellung übrigens, dass hohe Berge Säulen des Himmels seien, erweist sich als echt arisch auch aus folgenden zwei Stellen aus der Literatur der am weitesten nach dem fernen Westen verschobenen Arier. Nach Herodot IV, 184 gab es in Libyen, jener Colonie der alten Armenier und Meder nach Sallust, einen Berg Namens Atlas: „der ist schmal und ganz kreisrund, aber so hoch, dass, wie man sagt, seine Gipfel nicht zu erschauen sind, weil die Wolken sie niemals verlassen, weder im Sommer noch im Winter“. Derselbe sei die Säule des Himmels, sagen die Eingeborenen: *Τοῦτον δὲ εἶναι τὸν κίονα τοῦ οὐρανοῦ,*

λέγουσιν οἱ ἐγχώριοι. So auch lastet nach Pindar (Pyth. I, 35 ed. Bergk[4], pag. 76) auf dem Drachen Typhon „die himmelhohe Säule des Aetna, das ganze Jahr hindurch des scharfen Schnees Amme:

κίων δ' οὐρανία συνέχει
νιφόεσσ', Αἴτνα, πάντετες χίονος ὀξείας τιθήνα.

4. Iranische und indische Flussnamen.

Diodor XVII, 75 kennt in Hyrkanien einen Fluss *Στιβοίτης*, den Curtius (VI, 10) *Ziobetis* nennt. Der Name ist offenbar derselbe, sein Anfangsconsonant ist augenscheinlich ein guttural-er Palatal, den der Grieche, wie der Lateiner nach seiner Sprachempfindung mit den dafür unzulänglichen Buchstaben des griechisch-lateinischen Alphabets wiedergeben mochte. Ohne weitere Parallelnamen würde es schwer sein, dem iranischen Laut, der zu Grunde lag, auf die Spur zu kommen. Nun aber ist uns aus Hesychius und Diodor ein iranischer Königsname überliefert, der wohl geeignet ist, uns auf das Etymon des hyrkanischen Flussnamens zu bringen. Ein bithynischer König, Sohn des Bas, heisst bei Hesychius *Ζειποίτης*, bei Diodor *Ζιβοίτης*, *Ζιβύτης*, *Ζιποίτης* und Hesychius giebt an, *ζειποίτης* und *ζειπίτις* bedeuteten *περιχύτης*. Mit dieser Glosse besitzen wir den Schlüssel zur Wurzel von *Στιβοίτης*, *Ziobetis*. Dieselbe kann nämlich offenbar nur die Sanskritwurzel *cyu* sein, die in der, allerdings noch nicht nachgewiesenen Bedeutung von „ausgiessen, träufeln" zunächst der Sanskritwurzel *çcyu*, *çcyut* „träufeln" steht, zweifellos aber im Zusammenhang gedacht werden muss mit der graecoitalischen Wurzel *chu*, indogermanisch *ghu* = griech. *χέω* für *χέϝω*, *χεύ-ω*, *χύ-σι-ς*, das Giessen, wozu lat. *font-s*, m., die Quelle, aus **fov-ont*, gleichsam **χέοντ-*, ferner lat. *fu-ti-s*, Wassergiessgefäss. S. Fick, Indogerman. Wurzelwörterb.[2], pag. 445. Die Form *Ziobetis*, *Στιβοίτης*, *Ζιποίτης* würde etwa einer skt. Participialform **çcyavanti* entsprechen,

analog einer Form wie *Dhvasanti*, Eigenname eines Mannes im Rigveda I, 112, 23 von Wurzel *dhvas*, stieben, spritzen. Unser Flussname würde also seiner Form und Bedeutung nach wenig von lat. *fons*, die Quelle, verschieden sein und nur einen kleinern Fluss bezeichnen können, was denn auch historisch-geographisch thatsächlich der Fall ist. Denn Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 537 Anm. kommt bei Betrachtung des Weges, den Alexander der Grosse von Persien aus nach Hyrkanien einschlug, zu dem Resultat: „Der Στιβοίτης oder *Ziobetis* ist keinesfalls ein bedeutender Fluss, sondern nur ein Bach."

Zu derselben Wurzel in der erweiterten Form **ghud*, giessen, stelle ich den sicilischen Flussnamen χύδας bei Ptol. III, 4, 3 zwischen Kalakta und Alontion, einer der Flüsse Foriano, Inganno, Rosamarina. S. Holm, Gesch. Siciliens im Alterthum, Bd. I, pag. 344, Anm. zu S. 34.

Der *Κύδνος* in Cilicien dagegen, sowie der *Κύδαρος* bei Byzanz gehören wohl eher zur Sanskritwurzel *cud*, eilen, vgl. vedisch *códana*, in der causativen Bedeutung begeisternd, antreibend.

Von der Sarasvatî, die ich (s. mein Iran u. Turan pag. 98—101) als die Haraqaiti fasse, rühmt Vasishṭha in den zwei Eingangsstrophen zum Hymnus Rigv. VII, 95, 1;

Prá kshódasâ dhâyasâ sasra eshâ
Sárasvatî dharúṇam áyasî pûḥ |
prabâbadhânâ rathyèva yâti
víçvâ apó mahinâ síndhur anyá ‖ 1 ‖
ékâccetat Sárasvatî nadînâṃ
çúcir yatî giríbhya á samudrát |
rayáç cétantî bhúvanasya bhúrer
ghṛitám páyo duduhe náhushâya ‖ 2 ‖

„Vorwärts, mit furchtbarem Wogenschwall, strömt diese hier, die Sarasvatî, eine Festung und eherne Burg, vorwärts drängend wie mit einem Wagenlenker eilt sie, ein Strom, alle andern Gewässer an Grösse überholend. Einzig unter allen Flüssen hat Sarasvatî Verstand, glänzend laufend von den Bergen bis ins

Meer, die Reichthümer beschauend der grossen Welt melkt sie Butter und Milch dem Unterthanen des Nahusha."

Ohne mich hier bei andern, der Interpretation bedürftigen Stellen dieser Strophen aufzuhalten, will ich nur den bis jetzt unverstanden gebliebenen Ausdruck: eine Festung und eherne Burg (*dharúṇam âyasî pûḥ*) ins Auge fassen. Der Hilmend mündet in den Hâmûnsee und das ist hier der *samudrá*, der nach Edrisi selbst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts nach Christus noch neunzig Meilen lang war, in der Urzeit also wohl noch viel grössere Ausdehnung gehabt hatte (s. mein Iran u. Turan pag. 123—124). Die Ausmündung ist durch eine mächtige Festung geschützt. Es war dies altiranische Sitte. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 55, Anm. 1: „Es scheint in der That, dass die Eranier in alter Zeit die Ausgänge der verschiedenen Kanäle durch Festungswerke deckten, um nach Belieben das Wasser abschneiden zu können. Cf. Herodot III, 117." Vgl. auch Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 207, wo nach Masudi die Paradiesflüsse als aus goldenen Palästen herabträufelnd beschrieben werden. Die Festung an der Einmündung des Hilmend in das Hâmûnmeer beschreibt Abulfeda (trad. par Guyard T. II, 2, pag. 108) also: Citadelle de Ṭâq (Ḥiṣn aṭ-Ṭâq) *Tâq, dit Ibn Saîd, est située sur une haute montagne, près du coude formé par la rivière (de Hindmend). Cette citadelle est très forte, inexpugnable. C'est le boulevard du roi de ces contrées, et c'est là que les Sidjistaniens déposent leurs trésors.*" Die Bezeichnung dieses gewiss schon in der Urzeit benutzt gewesenen natürlichen Bollwerks als „eherne Burg" (*áyasi pûḥ*) erinnert an die *Ruyîn dizh*, d. h. die „eherne Festung", in welcher, fern in Turân auf der Hochebene Pâmir (Justi, Beitr. z. alten Geogr. Persiens II, pag. 24) nach Firdûsi's Schâhnâme der König Arjasp die beiden Töchter König Gushtâsp's, Humâi und Beh-âferîd, gefangen hält. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 716. Wie sehr es übrigens in der altiranischen Anschauung lag, die Ströme als natürliche Bollwerke gegen den Feind zu betrachten,

zeigt eine Aeusserung des Bessus, des Mörders des Darius, bei Curtius. In seiner prahlerischen Rede beim Weingelage, während er zu fernerem Widerstande gegen den ungestüm vorrückenden Alexander auffordert, versichert der Usurpator, er werde dem macedonischen Eroberer den Oxus als Mauer entgegenstellen: *sibi placere in Sogdianae os recedere, Oxum amnem velut murum objecturum hosti, dum ex finitimis gentibus valida auxilia occurrerent.* Darauf erwiedert ihm der erfahrene Meder Cobares, ein Magier: *in vestibulo regiae tuae velocissimus consistit rex. Ante ille agmen, quam tu mensam istam movebis. Nunc ab Tanai exercitum accerses, et armis flumina oppones. Scilicet, qua tu fugiturus es, hostis sequi non potest.* So spricht auch der Philosoph Seneca (Natural. Quaestiones Lib. VI, cap. 7; ed. Fr. Haase, T. I, pag. 277) von den Strömen Donau und Rhein als Bollwerken wider die Barbaren: *hinc Nilus per aestatem ingentes aquas invehit, hinc, qui medius inter pacata et hostilia fluit, Danubius ac Rhenus, alter Sarmaticos impetus cohibens et Europam Asiamque disterminans, alter Germanos, avidam gentem belli, repellens.* Was den Hilmendstrom selbst betrifft, so schildert ihn der Reisende Malleson (s. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum pag. 92) also: „*Der Hilmend ist ein schwer zu überschreitender Fluss.* Im Juni ist seine Tiefe etwa drei Fuss und neun Zoll, seine Breite in dem breitesten Arm ist siebenzig Yards. Der Strom läuft mit einer Schnelligkeit von drei Meilen in der Stunde. Zuweilen muss man sich einer Fähre bedienen.

In Karamanien verzeichnet Ptolemaeus VI, 8, 4 den Fluss Ἀχινδάνας ποταμός, der bei Marc. Heracl. periplus mar. exter. I, 27 auch Ἀχιδάνας ποταμός heisst. Die Form entspräche genau dem vedischen *ahihán*, der Schlangentödter, d. h. Indra als Tödter des Vṛitra. In der von Ptolemaeus überlieferten Form Ἀχινδάνας hätten wir eine Form, die regelrecht einer im Veda allerdings nicht vorkommenden Form **ahiṃ-hána* entspräche, deren erster Theil aus dem vom Verbum *han* abhängigen Accusativ

sing. gebildet wäre. Auch das den zweiten Theil des Compositums bildende *δαvα* ist aus vedischem Sprachgut nachweisbar und zwar gerade aus dem des Agastya, dessen Sprache ich in meinem Iran und Turan pag. 63—66 als halb iranisch nachgewiesen habe, wie er sich mir ebendort pag. 66—70 ethnologisch als Sagartier ergeben hat. In seinem Hymnus auf Indra Rigv. I, 174, 2 lautet der erste Pâda: *dáno víça indra mṛidhrávâcaḥ*. Hier erklärt nun der Commentator Sâyaṇa *danaḥ* mit *adamayaḥ* und fügt unter andern Abenteuerlichkeiten (wie z. B. es könne durch Buchstabenversetzung auch *anadaḥ* „du schriest an" sein) noch geflissentlich hinzu *damer idaṃ rûpam* „es ist das eine Form der Wurzel *dam*, bändigen." Diese Erklärung kommt dem Richtigen zweifellos näher als diejenige von Böhtlingk-Roth und Grassmann, die zwar eine Wurzel *dan* aufstellen, derselben aber die Bedeutungen gerade sein, zurechtweisen zuschreiben. In Wurzel *dan* erkenne ich die regelrechte iranische Vertretung einer als Verbum finitum im Sanskrit zwar nicht mehr nachweisbaren, aber aus Nominalbildungen erschliessbaren Wurzel **dhan*, die eine Parallelbildung von Wurzel *han*, tödten, ist und z. B. dem Substantiv *dhana*, n., der Kampfpreis, die Beute, der Wettkampf, der Kampf, vielleicht auch dem Substantiv *dhánus, dhánvan*, n., der Bogen, zu Grunde liegt. Die obige Rigvedastelle würde also bedeuten: „Du hast, o Indra, die Schmäher getödtet." Sollte sich diese Etymologie des Flusses Ἀχινδάνας bestätigen, so würde sie von grossem Werth aus dem Grunde sein, weil sie in Karamanien ein halb iranisches, halb indisches Element voraussetzen liesse, insofern die Gutturalform Ἀχι nur auf sanskritarische, die Form *dan*, wennsie = *dhan*, *han* ist, nur auf iranische Provenienz schliessen lassen würde, die rein iranische Form müsste *Ἀζινδάνα lauten, entsprechend der Zendform *azhi* = skt. *ahi*, Schlange.

Vor dem Regierungsantritt des Königs Kai Kobâd waren Afrasiabs, des turanischen Eroberers Heere bis Zâbulistan (Kâbul) und Sîstan (Sedschestan) vorgedrungen. Nach dem Bundehesh, der Religionsencyclopädie der Sassaniden, kam Afrasiab auch

an den Fluss *Vacaêni*, wie Justi im Bundehesh 53, 13 für das wahrscheinlich verschriebene *Vadhaêni* oder *Vataëni* Westergaards corrigiren will (Beitr. z. alten Geogr. Persiens II, 13). Diesen Fluss sucht Justi ebenfalls im Gebiet des Hâmûnsees. S. übrigens die Bundehesh-Stelle unten Abthlg. III in der Abhandlg über Suplan Sahadeva. Ich glaube, die Form *Vacaêni* durch eine Angabe des Procopius bestätigen zu können. Im Bellum Gothicum IV, 10 nämlich (Corpus Script. Hist. Byz. ed. Niebuhr, Pars II, Procopius T. II, pag. 504) berichtet der Byzantiner Folgendes: *ἔστι δέ τις ἐν Πέρσαις Οὐαζαΐνη χώρα, ἀγαθὴ μάλιστα, οὗ δὴ πόλις Βηλαπατὼν καλουμένη καλεῖται, ἑπτὰ ἡμερῶν ὁδῷ Κτησιφῶντος διέχουσα.* Die 7 Tagereisen sind wohl nur eine zahlensymbolische Bezeichnung der weiten Entfernung der Landschaft *Vacaêni* von der Sassanidenhauptstadt Ktesiphon, ihre ausserordentliche Fruchtbarkeit würde vorzüglich zu Sedschestan passen; vgl. über dieselbe mein Iran und Turan pag. 131. Die Stadt *Belapatôn* oder *Bîlapatôn* ist mir nicht nachweisbar. Oder liegt im Namen dieser Stadt etwa das Chaldäerdorf *Bîlabî* bei Amadia in den Vorbergen Kurdistans verborgen? Ueber dasselbe s. Ritter, Asien Bd. XI, 592. 594. Alsdann würde die Entfernung ungefähr stimmen und wir hätten in *Οὐαζαΐνη* (= *Vacaêni*) nur die Bestätigung eines nach dem Westen verpflanzten Namens *Vacaêni*, wenn nicht umgekehrt das östliche *Vacaêni* eine Verpflanzung des vielleicht ursprünglicheren westlichen ist.

Unter den vielen Flüssen, die den Namen *Rasâ* führen, erwähnt der Rigveda in dem berühmten Loblied auf die Flüsse X, 75, 6 auch eines solchen, der offenbar einen der Zuflüsse des Kâbulstromes bildet. Katalogsweise werden da hinter einander aufgeführt die Tṛishṭámayâ, die Susartu, die *Rasâ*, die Çvetyâ, dann die Sindhu mit der Kubhâ (dem Kâbulstrom), die Gomatî (Gomal), die Krumu (der Kuram) und die Mehatnu. Ich glaube nun, die hier aufgeführte *Rasâ* aus folgender Stelle von Arrians Beschreibung des indischen Feldzugs Alexanders des Grossen

nachweisen und localisiren zu können. Arrian berichtet nämlich IV, 30, 5 (ed. Sintenis, T. II, pag. 60): *Ἄρας δ' ἐκ τῆς πέτρας ἐς τὴν Ἀσσακηνῶν χώραν ἐμβάλλει.* Die *πέτρα* ist die steil abfallende Südwand des Hindukush, der Fluss *Ἄρας* erinnert mit seinem Vorschlagsvocal an die iranische Form des Namens der Rasâ, nämlich *Arañhâ, Arang.*

Aus Arrian wird uns auch der Flussname *Ἀκεσίνης* durchsichtig. Im Rigveda heisst der Fluss *Asiknî*, scheinbar ein Femininum von *asita*, schwarz. Aber offenbar liegt in *Asiknî* eine alte Volksetymologie für einen unverständlich gewordenen vorhergehenden Namen vor. Denn der heutige Name des Flusses *Tschinâb*, konnte niemals aus *Asiknî* hervorgehen, sondern stimmt vielmehr zu dem Namen, den die Griechen Alexanders hörten: *Ἀκεσίνης*. Der Anklang dieses Namens an griechisch *ἀκεῖν*, heilen, ist sicher ganz zufällig. Hätten auch die Griechen den von ihnen gehörten Namen, wenn er *Asiknî* gelautet hätte, volksetymologisch in einen ihnen besser zusagenden *Ἀκεσίνης* umgewandelt, so ist doch nicht entfernt daran zu denken, dass ihnen die Inder darin gefolgt wären. Vielmehr ist anzunehmen, dass der umgekehrte Name *Ἀκεσίνης* in der That der echte, einheimische, bodenständige Name war. Dann erklärt sich auch der moderne Name *Tschinâb*, dessen zweite Sylbe einfach das persische *âb*, Wasser, Fluss ist und dessen erster Theil *Tschin* aus einem älteren **[A]ksin*, *[A]ksin* wirklich hervorgehen konnte. Lautete aber der ursprüngliche, einheimische Name *Ἀκεσίνης*, so können wir uns nunmehr umsehen, welcher Provenienz derselbe gewesen sein mag. Nun berichtet Arrian in der Anabasis III, 8, 4 (und dann noch einmal III, 11, 4), in der Schlacht von Gaugamela seien mit den Medern unter dem Oberbefehl des Atropates auch die Kadusier, die Albaner und die Sakesiner gestanden: *ξυνετάττοντο δὲ Μήδοις Καδούσιοί τε καὶ Ἀλβανοὶ καὶ Σακεσίναι* und III, 11, 4: *καὶ Μῆδοι ἔτι κατὰ τὸ δεξιόν, ἐπὶ δὲ Παρθναῖοι καὶ Σάκαι, ἐπὶ δὲ Τάπουροι καὶ Ὑρκάνιοι, ἐπὶ δὲ Ἀλβανοὶ καὶ Σακεσίναι, οὗτοι μὲν ἕστε ἐπὶ τὸ μέσον τῆς πάσης φάλαγγος.* Die *Σακεσίναι*

erscheinen hier in der landsmannschaftlichen Heeresaufstellung der Perser als mit den Albanern und Kadusiern benachbart. Die Albaner sassen aber an den Mündungen des Kur und des Araxes, woselbst also auch die Wohnsitze der *Σακεσίναι* gewesen sein müssen. Erscheint nun *Ἀκεσίνης* als Flussname des Pandschab, so ist, nach Analogie der Provenienz der geographischen Namen des Pandschab aus dem iranischen Westen, in letztem Hintergrund aus den Südabhängen des Kaukasus (vgl. die Wanderung der Kaçyapa-*Κάσπιοι* in meinem Iran und Turan pag. 51—63), so ist der Schluss berechtigt, dass **Σακεσίνης* wohl auch einen der Flüsse der Kur-Araxessenkung bezeichnet haben mag. Nehmen wir den Fluss *Ἀκεσίνης* auf der Insel Sicilien bei Thukydides IV, 25 hinzu, so haben wir eine fernere Analogie zu der Wanderung arischer Flussnamen aus Transkaukasien einerseits nach dem fernen Iran und Hindostan im Osten, andererseits nach Hellas und Grossgriechenland im fernen Westen, eine Wanderung, die ich an den Namen des Kur und Araxes schon 1884 in meiner als Vortrag erschienenen Abhandlung „Ueber den Ursitz der Indogermanen" nachgewiesen habe. Die Form *Σακεσίναι* (resp. der Flussname **Σακεσίνης*) erschiene alsdann als ursprüngliche, noch auf indogermanischer Lautstufe stehende, wogegen die Form *Ἀκεσίνης* im Pandschab und in Sicilien als Vertretung eines nach iranischem Lautgesetz bereits der Umwandlung des Anlauts *s* in *h* verfallenen **Hakesines*, dessen *h* dann, wie häufig ebenfalls noch eingebüsst worden wäre, zu betrachten sein würde. Dass aber iranische Flussnamen sogar in Hindostan vorkamen, beweist z. B. der Name des Nebenflusses des Ganges: *Ἀγόρανι* bei Arrian, Indica IV, 2 (s. Megasthenis Indica ed. Schwanbeck, pag. 107). Denn *Ἀγόρανις* oder *Ἀγύρανις* ist nur aus dem Namen der zarathustrischen Wassergöttin *Ahurâni* „Tochter des Ahura" zu erklären, über welche ausführlich Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 24.

Unter den übrigen bis jetzt unerklärten Flüssen des Pandschab ist durch seinen vedischen Namen interessant der *Τούταπος*

bei Arrian, Indica IV, 9 (Megasthenis Indica ed. Schwanbeck pag. 108) *Τούταπος δὲ μέγας ποταμὸς ἐς τὸν Ἀκεσίνην ἐκδιδοῖ.* Dieser Nebenfluss des Akesines repräsentirt nämlich nach meiner Ansicht das vedische Adjectiv *dûḍabha* von *dush+dabha*, vedisch gewöhnlich geschrieben *dûḷabha*. Ueber die Bildung des Wortes s. die Literatur der Sanskritgrammatiker in Böhtlingk-Roths Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 716. Das Wort wird übersetzt, schwer zu täuschen und ist Attribut des *Daksha*, der *Devâs*, des *Agni* und *Varuṇa's*. Der Name des Flusses ist wohl einfach aus dem verselbständigten Attribut eines Gottes hervorgegangen, wahrscheinlich des Varuṇa, der ja auch Gott der Gewässer ist, wobei dann die ursprüngliche Bedeutung dieses Attributes nicht mehr in Frage käme. Anhaltspunkte für diese Annahme könnte man in der ähnlichen Verwendung des Namens der „Tochter des Ahura" zu dem Flussnamen *Ἀγόρανις*, *Ἀγύρανις*, des *Ἀχινδάνα* als *Ahihán* zur Benamung des karmanischen Flusses *Ἀχινδάνας* oder des *Bhagîratha* zur Benennung des Flusses *Βαγράδας* in Karmanien oder der *Bhagîrathî* als Name der Gaṅgâ finden. In Rigveda II, 28, 8 figurirt das Attribut *dûḷabha* völlig für den Namen des Gottes Varuṇa:

námaḥ purấ te varuṇotá nûnám
utấparaṃ tuvijâta bravâma |
tvé hí kam párvate ná çritấni
ápracyutâni dûḷabha vratấni ‖ 8 ‖

„Deinen Preis möchten wir aussprechen in Vergangenheit Gegenwart und Zukunft, Gewaltiger, denn in dir, o Schwerzutäuschender, als in einem Berge, beruhen die unerschütterlichen Satzungen."

So auch Rigv. VII, 86, 4:

kím âga âsa varuṇa jyéshṭhaṃ
yát stotâraṃ jighânsasi sákhâyam |
prá tán me voco dûḷabha svadhâvó
'va tvânenâ námasâ turấ iyâm ‖ 4 ‖

„Was war doch, Varuṇa, die ärgste Sünde, dass du den Dichter, deinen Freund, mit Schlägen heimsuchst. Wohlan, sage mir das, Untrüglicher, Selbstherrlicher, ich möchte ohne Sünde eifrig mit Verehrung vor dich treten."

Der Fluss wird hervorgehoben als *μέγας ποταμός*, es wäre also ganz gerechtfertigt, wenn derselbe den Namen des höchsten Gottes erhalten hätte. Bezüglich der Consonanz würde man im Griechischen eher **Δούδαφος* oder **Δούδαπος* erwarten, vgl. aber den mit *Τόυταπος* zugleich aufgeführten Namen des Flusses *Κονδοχάτης*, in welchem schon Lassen und Schwanbeck (Megasthenis Indica pag. 35) die indische *Gandhakavatî* erkannt haben. Schwanbeck erblickt übrigens in *Τόυταπος* die Çatadru, den Sedletsch (Megasthenis Indica pag. 33).

Die 7. Mündung des Indus führt bei Ptolemaeus VII, 1, 2 den Namen *Λωνίβαρε*. Dieser Name entspricht, in prâkritischer Abschleifung, dem Sanskritadjektiv *lavaṇâvârî* „salziges Wasser habend". Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VI, pag. 520 führen mehrere Flüsse Namens *Lavaṇî* auf.

In „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 119 hatte ich gezeigt, wie die *Sîtâ* als alter Yaxartes, ähnlich wie die *Rasâ*, nach dem Abzug der Sanskrit-Arier aus Iran, in Indien zum Himmelsstrome umgedeutet worden war. Es hatte sich uns dann ebendas. pag. 121 gezeigt, dass ein alter Name des Oxus einst *Vasu*, der Gute, gewesen sein muss, da in Firdusi's Schâhnâme der Oxus *Veh* heisst, der auf zend *Vañhu* = skt. *Vasu* zurückgeht. Als nun nach der Eroberung Indiens für diesen *Vasu* keine Anschauung, wohl aber noch mannigfache Erinnerung in der Heldensage vorlag, wurde auch dieser Strom *Vasu* zunächst auf die *Gaṅgâ* bezogen, diese ehemalige Gaṅgâ aber ebenfalls im mythischen Himmelsstrome gesucht. Und so finden wir denn im Mahâbhârata XIII, 3789 die *Vasor dhârâ*, den Strom des Guten (skt. adj. *vasu*, gut):

prasûdâ yatra sauvarṇâ Vasor dhârâ ca yatra ca |
gandharvâpsaraso yatra tatra yanti sahasradâ ||

„Wo die goldenen Gnadengeschenke und der Strom der Güter (die *Vasor dhârâ*), wo die Gandharven und Apsarasen wandeln, da spenden sie tausendfältig.“ S. die Stelle in Böhtlingk-Roths Sanskritwörterbuch, Bd. VI, pag. 847. War der Oxus das Prototyp für die Gangâ gewesen, so zwar, dass alle Namen der Gangâ ursprünglich auf den Oxus bezogen werden müssen, so führt nach meiner Auffassung in „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 123 auch *Alaka-nandâ*, ein anderer Name der Gangâ, auf den *Arg* oder *Arag rud*, d. h. eben den Oxus zurück. Alsdann, wenn der Oxus in Urzeiten selbst den Namen *Gangâ* gehabt hätte, würde es begreiflich sein, wenn alte Bibelerklärer in demselben den Paradiesesstrom *Gihon* erkennen.

Endlich ein mythischer Fluss Altindiens! In des Palladius apokrypher Abhandlung de Bragmanibus in des Megasthenes Indica (ed. Schwanbeck pag. 158) spricht der Weise Dandamis zu Onesikrates: *Ἀλέξανδρος δὲ θεὸς οὔκ ἐστιν εἰδὼς ἀποθνήσκειν· πῶς πάντων ἐστὶ δεσπότης, ὃς οὐ παρῆλθε ποταμὸν Τιβεροβοάμ, οὐδ᾽ εἰς κόσμον ὅλον τὸν αὐτοῦ θρόνον τέθεικεν; καὶ Ἀλέξανδρος οὐδὲ ζῶν ἐν ἅδου οὐδέπω παρῆλθεν, οὐδὲ τῆς μεσοπορείας ἡλίου οἶδε τὸν δρόμον, καὶ μεθορίοις καρνοφόροις συνθία* (?)· *οὐδὲ γινώσκει αὐτοῦ τὸ ὄνομα.* Ambrosius in seiner Paraphrase des Palladius (Megasthenis Indica ed. Schwanbeck pag. 158) giebt diese Stelle so wieder: *Alexander vero non est deus, quia et ipse moriturus est. Quemadmodum igitur potest esse omnium dominus, qui nondum Tyberoboam fluvium transfretavit, neque per totum mundum sedem suam locavit, non zonam Gadem transiit, non in medio orbis cursum solis aspexit?* In diesem eigenthümlichen Gespräch des Palladius liegen echt altindische Ueberlieferungen vor, unter denen uns aber nur der mythisch-geographische Name des *Τιβεροβοάς* und der historisch-geographische von *συνθία* beschäftigen sollen. „Euer Alexander kann nicht ein unsterblicher Gott sein, erklärt der Brahmane, denn er hat noch nicht über den Strom Tiberoboas gesetzt.“ Der *Τιβεροβοάς* oder *Tyberoboas*

war nach des Inders Glaubensansicht der die Welt der sterblichen Menschen von der der unsterblichen Götter trennende Weltstrom, eine Art indischen Okeanos, jenseits dessen Elysium und die Welt der Seligen beginnt. Wir kennen diesen Weltstrom und die sich an denselben knüpfende Vorstellung seiner Unübersetzbarkeit recht wohl als die Rasâ des Veda. In dem Zwiegespräch zwischen der Götterbotin Saramâ und den im dämonischen Zwitterschein schwankenden Paṇis jenseits der Rasâ fragen die Letztern die Saramâ sofort (Rigveda X, 108, 1): *kathám rasáyâ atarah páyânsi* „wie hast du über die Gewässer der Rasâ gesetzt?“ Die Frage setzt voraus, dies sei eigentlich gar nicht möglich. Die Unmöglichkeit, diesen als Weltmeer gedachten Weltstrom zu durchkreuzen, ergiebt sich aus den Ausdrücken der lateinischen Paraphrase, die neben dem ihr zu Grunde liegenden Text des Palladius noch aus andern uns nicht erkennbaren Quellen geschöpft haben mag, aus den Ausdrücken: *transfretavit, non zonam Gadem transiit.* Das Verbum *transfretare* bedeutet immer nur: übers Meer fahren, und die Fahrt über die Zone Gades hinaus, wenn sie zunächst auch nur eine Wendung ist, mit welcher der Lateiner sich den Weltstrom zurechtzulegen sucht, beweist wiederum, dass man sich den *Tyberoboas* als den, den Erdkreis umfliessenden, Weltstrom Okeanos vorstellte, was wiederum mit der altindischen Vorstellung übereinstimmt, die Rasâ ströme rings um das bewohnte Festland der Erde herum, vgl. darüber mein Iran und Turan pag. 86.

Sehen wir uns nunmehr nach der Etymologie des Namens *Tyberoboas* um, so ergiebt sich aus der lateinischen Form, dass ursprünglich für *Τιβερροβόας* gestanden haben muss **Τυβερροβόας*. Damit sind wir auf die richtige Fährte geleitet. Ich halte für das Etymon des Namens des Weltstromes *Tyberoboas* das vedische Adjektiv *tuvîráva*, das auch in der erweiterten Form *tuvîrávant* vorkommt. Es ist diese zweite Form, die dem Namen zu Grunde liegt. Das Adjektiv bedeutet nach Böhtlingk-Roth Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 372: mächtig brüllend, dröhnend,

nach Grossmann: mächtig tobend, zusammengesetzt aus dem Adverb *tuvi*, mächtig, stark, und *rava* von Wurzel *ru*, brüllen. Die Form *tuvîravant* steht nach Böhtlingk-Roth für älteres *tuvîrava-vant* „mit mächtigem Gebrüll ausgestattet" und diese ursprünglichere Form des Adjektivs ist es, die, wenn wir für das Suffix *vant* das dasselbe häufig vertretende kürzere Suffix *va* setzen, in der Form *tuvîrava-va* Sylbe für Sylbe dem vorauszusetzenden ursprünglichen **Τυβερροβοάς* entspricht. Das Adjektiv *tuvîráva* begegnet Rigveda X, 99, 6 und bezeichnet dort den Dâsa mit drei Köpfen (*triçîrshan*), den Wetterdämonen Ahi Vṛitra. Im Liede X, 64, 4 und 16 ist es Attribut zu *kavi*, Dichter, Weiser. In Strophe 4 frägt der Liedverfasser:

kathấ kavís tuvîrávân
kayá́ girá́ bṛíhaspátir
vâvṛidhate suvṛiktíbhiḥ |

„Wie könnte wohl der weise, der mächtig dröhnende, mit welchem Liede Brihaspatir preisend erhoben werden?"

In der Rede des Dandamis erfordert nun noch die Bemerkung ihre Aufklärung: *οὐδὲ τῆς μεσοπορείας ἡλίου οἶδε τὸν δρόμον, καὶ μεθορίοις καρνοφόροις συνθία:* Alexander kenne weder den Lauf der Aequatorialsonne, noch die angrenzenden gewürznelkentragenden *συνθία*. Ich möchte in *συνθία* einen Ortsnamen erblicken, *Σινθία* schreiben und darin die Sunda-Inseln erkennen. Der zweite Theil des Wortes *θία* hätte wohl sein Analogon in *Ναγάδιβα* und *Σελένδιβα*, Ceilon, *Iabadiu*, Java, oder den modernen Male*diven* und Lakka*diven*, *diva* = skt. *dvîpa*, Insel. Die Stelle wäre wohl das älteste Zeugniss für den Namen der Sunda-Inseln, wie andererseits auch von einem Seeverkehr der Inder mit den östlichen Gewürzinseln.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Frage erheben, ob nicht für *Καττίγαρα* bei Ptolemaeus, worin man gewöhnlich die Stadt *Kanton* sucht, zu schreiben wäre *Καττίταρα*, das die regelrechte Vertretung des gewöhnlichen *Κασσιτέρα*, (*κασσίτερος*, Zinn) wäre, der Kassiteriden, in denen ich in „Vom Pontus bis

zum Indus“ pag. 15—17 nach der Angabe des Stephanus von Byzanz die beiden Zinninseln Banka und Billiton nachgewiesen habe. Nach Ptolemäus soll *Καττίγαρα* unter dem 10. Grad südlicher Breite, also mit *Jabadiu, Sabadivae* unter demselben Parallel liegen, was doch, selbst wenn wir die bekannten Verzerrungsverhältnisse des ptolemäischen Weltbildes in Rechnung bringen, für Kanton unmöglich passen könnte, das bei Ptolemaeus etwa unter dem Parallel von Meroë, also 16° 25′ nördlicher Breite, gesucht werden müsste. Unter dem 10° südlicher Breite setzt *Καττίγαρα* auch Kiepert in seinem Atlas antiquus auf der Erdtafel des Ptolemaeus an, im Lehrbuch der alten Geographie aber (pag. 44, § 44, Anm. 2) sucht er es merkwürdigerweise in der „Gegend der mittalterlichen grossen Hafenstadt *Chan-fu* oder des heutigen *Hang-tschau-fu*, nahe südlich der Mündung des *Yang-tse-Kiang*.“

5. Eine falsche Namenslesart im Ammianus Marcellinus XXIV, 6, 12 (ed. Gardthausen, T. II, pag. 24).

Kaiser Julian rückte im J. 363 n. Ch. *cum Pigrane et Surena et Narsaeo potissimis ducibus ad usque Ctesiphontis muros egit etc.* So nämlich liest der neueste Herausgeber des Ammian, ohne die Lesart *Tigrane* der Handschriften b g a zu würdigen. Ein *Pigranes* ist aber ein Unding, so sehr, wie es etwa ein **Turena* wäre. Offenbar liegt hier eine handschriftliche Verschreibung eines *T* in *Π* vor, was auch sonst wiederkehrt. So begegnet im Itinerarium Ant. pag. 38: *Τιγαῦα* (ἢ *Πιγαῦα* ἢ *Πηγαῦα* ἢ *Πηγάβα*), während in Plinius Hist. Nat. V, 2, 1, 21 *Tigauia castra* gelesen wird und Ptol. IV, 2, 26 *Tigauae*, Castell in Mauretanien, hat.

6. Der Stadtname Herakleia in Iran.

In der Nähe von Rhagae in Medien lag die Partherstadt *Ἡράκλεια*. An Herakles zu denken, verbietet der iranische

Charakter der Stadt, die gewiss schon bestand, bevor griechischer Einfluss nach Parthien reichte. Ich erblicke in *Ἡράκλεια* ein iranisches *Airyakâlaya* = *Airyaka*+*âlaya* „Wohnung der Arier", Arierheim. Wahrscheinlich werden noch eine ganze Reihe anderer *Ἡράκλεια*, wenn nicht vielleicht alle, auf diese Etymologie zurückgeführt werden müssen. Vgl. *Πανθιαλαῖοι* = *Pañcâla* im Sinne von **panthi*+*âlaya* „Meeranwohner" in Vom Pontus bis zum Indus pag. 37.

7. Das karpathische Meer.

Bekanntlich heisst das karpathische Meer (*Καρπάθιον πέλαγος*) bei Herodot III, 45 einfach *Κάρπαθος*, welcher Name, als der unabgeleitete, offenbar der ältere ist. Das karpathische Meer reichte nach Strabon II, 5, 21 (ed. Müller pag. 102, 43 *Καρπάθιον (πέλαγος) μέχρι τῆς Ῥόδου καὶ Κρήτης καὶ Κύπρου καὶ τῶν πρώτων μερῶν τῆς Ἀσίας*) von der Ostspitze Kretas bis hinüber nach Kypros, nach andern allerdings nur bis Knidos. Reichte es nach Strabon bis Kypros, so bespülte es seiner ganzen Länge nach die Küsten karischer Niederlassungen, vom eigentlichen Karien bis hinüber nach Kilikien. Es wird demnach wohl auch sein Name aus karischem Sprachgut erklärt werden müssen. Die Karier aber waren (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 13) Arier, deren Sprache bald sanskrit-arische, bald iranische Elemente erkennen lässt. Von diesem Standpunkt aus ergiebt sich dann für *Κάρπαθος* ein arisches *kara-patha*, das, wie die Form *Κράπαθος* (Ilias II, 676) für die Insel Karpathos beweist, bald das inlautende, bald das auslautende *a* von *kara* einbüssen konnte. Dann aber bezeichnete der Name *Κάρπαθος*, *Κράπαθος*, wenn wir in *kara* zendisches *kara*, der Fisch, und in *patha* das arische *patha* erkennen (vgl. *Çatapathà*, scil. Brâhmaṇa, das Brâhmaṇa der hundert Pfade) den „Pfad der Fische." Diese sehr poetische Benennung hat ihr entsprechendes Analogon im zendischen *vis-pathan*, der Weg der Vögel, von den höchsten

Berggipfeln, wo der Haoma (Soma) wächst (s. Justi Zendwörterb. pag. 277). Dieses Wort hat übrigens seine Vertretung schon im Rigveda, wo es (I, 25, 7) von Varuṇa, dem allwissenden Weltherrscher heisst:

védâ yó vînâm padám
antárikshena pátatâm |
véda nâváḥ samudríyaḥ ||

„Er der den Pfad der Vögel kennt,
Der durch den Luftraum fliegenden,
Er kennt die Schiffe auf dem Meer."

Der Name des Karpathengebirges hängt mit *Κάρπαθος* nicht zusammen, sondern gehört zum Namen der *Carpi*, die die Südabhänge seiner nördlichsten Biegung bewohnten.

III. Centralasiatische und indische Landschaftsnamen.

1. Der See Âra der Kaushîtakî-Upanishad und der Aralsee.

In der Beschreibung der Brahmawelt (*brahmaloka*) erwähnt das 10. Buch der Chandogya-Upanishad, deren Zergliederung zuerst Weber in den Indischen Studien, Bd. I, pag. 270 gegeben hat, als Mittel zur Erkenntniss des Allgeistes, des *brahman*, und folglich zur Erlangung der Brahmawelt, das *aranyâyanam*, das In-den-Wald-gehen. Denn durch dasselbe erlangt man die beiden Seen *ara* und *nya*, welche in der Brahmawelt im dritten Himmel von hier (*tritîyasyâm ito divi*) sind, ebenso wie das *airammadîyaṃ saras*, der *açvattha somasavana*, die *aparâjitâ pûr* des *brahman*, dessen goldener Palast *prabhu* (*vimitaṃ hiraṇmayam*).

Auch die Kaushîtaki-Upanishad (s. Weber, Ind. Stud. Bd. I, pag. 396) weiss, dass die Welt des *Brahman* von einem See (*hrada*) Namens *Âra* umgeben ist, an dessen anderm Ufer die *verlornen Stunden* (*yeshṭihâ muhûrtâ*) sich befinden, darauf folgt der *alterlose Strom* (*vijarâ nadî*, der, nach Çankara, dem Commentator, durch seinen Anblick jung macht), darnach der Baum *Ilya* (der nach Anquetil du Perron alle Früchte der Welt trägt), weiterhin die Stadt (*saṃsthânam*) *Sâlajyam* (deren Helden Sâlabäume zu Bogensehnen haben), worin sich des Brahman Palast (*âyatanam*) *Aparâjitam* („unbesiegt") befindet. Die weitere Beschreibung des Palastes hat hier für uns kein Interesse.

Die beiden Upanishad-Stellen scheinen mir mythisch-geographische Namen zu enthalten, deren Zurückführung auf die ihnen mit zu Grunde liegenden historisch-geographischen Anhaltspunkte einige werthvolle Bereicherungen der alten Geographie Centralasiens bieten wird.

Zunächst ist es der See *Ara* der Chandogya-Upanishad, der *Âra* der Kaushîtaki-Upanishad, der unsere Aufmerksamkeit fesselt. Es scheint mir, dass der See *Airammadîya* nicht von den genannten Seen getrennt werden darf und dass in der Verbindung des *Ara* mit dem *aranyâyana* zwar unmittelbar wohl „*etymologische Spielerei*", wie Weber sagt, aber doch noch etwas mehr gesucht werden muss. Die Form *Airammadîya* scheint mir nämlich die ursprünglichste Form zu sein, von welcher *Ara* und *Âra* nur die secundären Kurzformen wären. War aber *Airammadîya* die ursprünglichste Form, so verlangt dieselbe in erster Linie die Aufhellung ihres Etymons. Ich glaube nun, dass der *Airammadîya*-See ursprünglich eine rein mythologische Vorstellung war, die sich erst in späterer Zeit geographisch localisirte. Und zwar halte ich dafür, dass, wie die Inder bekanntlich ihr Land der Seligen oder auch das Schlaraffenland im Norden gesucht haben, in dunkler Erinnerung an die von ihnen auf dem Hochland von Iran und Turan verbrachte Jugendzeit, so auch sämmtliche Namen des *brahmaloka*, wie sie die Chandogya- und Kaushîtaki-Upanishad überliefern, soweit dieselben historisch-geographische Anklänge bieten, auf das Hochland von Iran und Turan gehören, ja zum Theil gar noch iranisch-zarathustrischen Ursprungs sind, demnach also durch brahmanisirte Iranier in die indische Tradition hineingedrungen sind. Und zwar — um nicht lange hinter dem Berg zu halten — erscheint mir der erst in der Chandogya-Upanishad und dann auch in der Anukramaṇikâ zum Rigveda auftretende Name des *Airammadîya saras*, vollständiger noch der des *Airammadîya Devamuni* als nichts anderes als eine brahmanische Aneignung des *airyama demâna*, der Wohnung des Genius des Gebets

des Avesta. Zunächst heisst es im Yasht Ardibihist (Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 38, 5): (Asha vahista) schlägt alle dem Angra-mainyus angehörigen Zauberer und Pairikas (Feen) durch Airyama, (der) von den Manthras (den Gebeten) ist der grösste der Manthras, der beste der Manthras, der schönste der Manthras, der allerschönste der Manthras, der starke der Manthras, der stärkste der Manthras, der feste unter den Manthras, der festeste unter den Manthras, der siegreiche unter den Manthras, der siegreichste unter den Manthras, der heilende unter den Manthras, der heilendste unter den Manthras." Sodann aber heisst es im Vendidad XXII, 22—24 (Spiegel Avesta-Uebersetzung Bd. I, pag. 266): „Dem Nairyo-çaṅgha liess sagen der Schöpfer Ahura-Mazda, Versammler! (Eile) hinweg, fliege dorthin zur Wohnung des Airyaman." Ganz entsprechend heisst es aber in dem Rigvedahymnus des Iraniers Avatsâra Kâçyapa Rigv. V, 44, 9: *samudrám âsâm áva tasthe agrimâ* „im Samudra (Meere) hat das vorzüglichste dieser (Lieder) seinen Standpunkt." Das „vorzüglichste der Lieder" ist aber eben auch im Rigveda wieder der *Narâçaṅsa*, „der Männer Lobpreis," d. h. der von den Menschen durch Lieder gefeierte Gott des Lobgesangs, Agni, dessen Aufenthaltsort das Meer, sei es als Wolkenocean, sei es als irdisches Meer, schon ist wenn er als *Apâm napât*, als Enkel oder Nabel der Gewässer, gepriesen wird. Die Vendidad- und die Rigvedastelle sind demnach schon wegen ihrer grossen Uebereinstimmung in der von beiden besungenen Grundanschauung höchlich interessant. Nun aber bemerkt Spiegel in der Anmerkung zu der Vendidadstelle, nach Anquetil du Perron, der aus der unmittelbaren Parsentradition schöpfte, bezeichne *Airyama* eine Gegend, was Spiegel bestreitet. Demnach also hatte *Airyama demâna* für die Zarathustrier geographische Bedeutung, d. h. die Iranier hatten den ursprünglich rein mythologisch-allegorischen Begriff der „Wohnung des Gebets" schon längst localisirt und zwar schon zu oder vor der Zeit, als derselbe in die Chandogya-Upanishad eindrang. Hatte aber *Airammadiya* schon geogra-

phische Bedeutung zur Zeit der Chandogya-Upanishad, so konnte der *Airammadîya Devamuni* der Anukramanikâ des Rigveda dieselbe ebenfalls schon haben. Zunächst ist freilich zu bemerken, dass der Rishi, der im Pañcavinça-Brahmana, wie wir gleich sehen werden, so heisst, unter die Liedverfasser des Rigveda und zwar Rigv. X, 146, nur in Folge des rein zufälligen Anklangs seines Namens an *Araṇyâni*, *araṇyâni*, die Anfangsworte dieses Hymnus an die Waldfee *Araṇyâni*, gerathen ist. Aber die Beziehung des Namens *Airammada Devamuni* auf dies zufällig anklingende Wort des Rigveda, zusammen mit der Auflösung des Namens *araṇya* in die beiden Seen *Ara* und *Nya* in der Chandogya-Upanishad beweist, wenn sie auch an und für sich gewiss weiter nichts als in der That nur „etymologische Spielerei" ist, dass zur Zeit der Chandogya-Upanishad, wie wahrscheinlich schon zur Zeit der Anukramaṇikâ des Rigveda, ein See, Namens *Ara* bekannt war, auf den man diese Beziehung machen konnte. Wenn nun aber der Rishi *Devamuni* im Pañcavinça-Brâhmaṇa (s. die Stelle in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 169) *Tura* genannt wird, (also „Turanier") dieser *Tura Devamuni* aber (s. ebendas. pag. 164—167) identisch ist mit dem *Tura Kâvasheya* des Çatapatha-Brâhmaṇa, der selbst wieder nur ein Enkel ist des Rishi *Kavasha Ailûsha*, dessen Name den Abkömmling des *Ilibiça*, resp. eines *Ilî-viça*, eines Ili-Anwohners, bezeichnet, so wird es nicht zu kühn sein, den See *Ara*, *Âra*, als Kurznamen des *Airammadîya-saras* oben in Turan und zwar im Aralsee zu suchen. Bezeichnete das *Airammadîyaṃ saras* aber ursprünglich nur die „Wohnung des Gebets," nur *airyama demâna*, als Wohnung des Agni oder Aryaman, so begreift sich nun auch die von Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 399, Anm. aus der Vâjasaneyi-Saṃhitâ XI, 76 (ed. Weber pag. 345) herbeigezogene Bezeichnung des Agni als *Irammada*, sowie die Stelle Pâṇini III, 2, 37, wo der Scholiast *irammado* mit *meghajjyotiḥ*, nach Böhtlingk-Roth „Wetterleuchten oder Blitz" wiedergiebt. Zweifellos ist dieser späte *Irammada* nicht, wie der

Scholiast zur obigen Vâjasaneyi-Stelle will: *irayâ annena mâdyati tṛipyati tushyati* „sich der Speise erfreuend“ aufzufassen, sondern ganz einfach als Sautraform von *Airammada*, als künstlich erschlossene Homunculusbildung. Die Sanskrit-Arier des Rigveda haben den Aralsee höchst wahrscheinlich schon lange gekannt. Das Rigvedalied X, 136, 5 lautet:

vâtasyâçvo vâyóḥ sákhâtho devéshito múniḥ
ubháu samudrâv á ksheti yáç ca pûrva utâparaḥ ‖ 5 ‖

„Des Windes Ross, Vâyu's Freund, von den Göttern gesendet, der Muni, wohnt in beiden Meeren, im östlichen und im westlichen.“

Ich habe nun schon in „Iran und Turan“ pag. 7 gezeigt, dass hier an „Wolkenmeer“ nicht entfernt zu denken ist, sondern dass in dieser Stelle augenscheinlich vom Kaspischen Meer als dem westlichen (*ápara*), vom Aralsee als vom östlichen (*pûrva*) Meere die Rede ist. Der auch hier wieder oder vielmehr hier schon auftretende *Devamuni*, nämlich als *devéshito muniḥ*, ist niemand anders als der Götterbote, *devânâṃ dûtáḥ*, (s. Rigv. III, 54, 19; V, 26, 6; VI, 15, 9; X, 137, 3), Agni als Blitzgott.

Galt den Sanskrit-Indern der ältesten Vedenzeit der Aralsee für das östliche Meer, das Kaspische Meer für das westliche, so konnte diese Bezeichnung nur von Stämmen ausgegangen sein, die in der Mitte zwischen beiden Meeren gewohnt hatten, also am untern Laufe des ehemals in das Kaspische Meer einmündenden Oxus oder, wie ein Theil der Sagartier (s. mein Iran u. Turan pag. 73) an der Bay von Karabogas. Diese Orientirung musste dann auch von den in Chorasan nomadisirenden Stämmen angenommen werden und konnte sich traditionell, wenn auch nur noch völlig unverstanden und rein mythisch geworden, bis in die spätere Sanskritliteratur weiter vererben. Denn nur so ist eine von Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 399 Anm. mitgetheilte Stelle der sehr späten Märchensammlung Kathâsaritsagara XVIII, 225. 226. 342. 343 zu erklären, nach welcher am andern Ufer des östlichen Meeres ein Fluss *çîtodâ* fliesse, hinter

welchem auf dem Berge Udaya ein *siddhikshetram*, *siddhadhâman*, ein „Land der Seligen“ sei. Schon Weber hat a. a. O. auf die Stellen der Griechen und Römer hingewiesen, die diesen Fluss, den sie *Side* nennen, gekannt haben müssen, wie denn auch der Name des Yaxartes, von dem hier die Rede ist, das skythische *Silis*, wieder an den, wie Weber a. a. O. beibringt, im Râmâyaṇa *çailodâ* genannten nördlichen Strom anklingt, dessen Wasser lebende Wesen zu Stein macht, denn die *Çailodâ* giebt im ersten Theil ihres Namens nur die gesteigerte Form eines *Çila* oder *Çîla*. Die *Çitodâ* ist die von Minayeff bei den Buddhisten entdeckte *Sîdâ* für sanskritisches **Siddhâ*, die ich im Vishṇupurâṇa als *Sîtâ* nachgewiesen habe. S. „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 117—119. Es ist kurzum die *Rasâ* des Rigveda. Wenn diese, wie des Ktesias Σιδη (s. „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 119) so feines Wasser hat, dass nicht einmal eine hineinfallende Pfauenfeder darin untersinken würde, so stimmt das zu der Durchsichtigkeit des Wassers der Raṅhâ im Bahrâm Yasht 29, wo es vom Fisch Karômaçya heisst: „der sieht, wenn etwas von der Dicke eines Haares in die fernufrige, tiefe, mit tausend Teichen versehene Raṅhâ fällt.“ Solches feines, durchsichtiges Wasser führt eben nur ein Paradiesfluss, denn sein Wasser ist eben das Wasser des Lebens, daher wird denn auch der Name des Flusses, *Sîtâ*, ursprünglich sicher *Sintha*, *Sidhâ*, hinübergedeutet in *siddhi* „Vollendung, Seligkeit“, *siddha* „vollendet, selig“ und erzählt, hinter dem Flusse *çitodâ* (*çîtâ* für *sîtâ*) liege das *Siddhikshetram* oder *Siddhadhâman*, das „Land der Seligen“ auf dem *Udaya*, dem Berge des „Sonnenaufgangs.“ Dieser Paradiesfluss, die *Sîtâ*, *Çîtâ*, Σιδη, *Çaila*, *Silis* ist derselbe wie der „alterlose Strom“ (*vîjarâ nadî*), dessen Anblick wieder jung macht. Der Paradiesfluss kann aber durch eine Verschiebung der religiösen Anschauung zum Höllenfluss werden und so sehen wir denn aus der Rasâ auch einen Strom *Vaitaraṇî* („die schwer zu überschreitende“) hervorgehen „in dessen kochenden Fluten die Bösen versinkend in die darunter befindliche

Welt des Yama mit ihren verschiedenen Höllenstufen gelangen, wo ihrer arge Schmerzen harren.“ S. darüber die Stellen aus dem Râmâyaṇa und Mahâbhârata bei Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 399 Anm.

Eine verschwommene, durch Assimilation und Volksetymologie dem sanskritischen Sprachbewusstsein vermittelte, mythisch-geographische Vorstellung glaube ich auch in der *Aparâjitâ pûr* der Chandogya-Upanishad, der Stadt *Sâlajyam* der Kaushîtaki-Upanishad wahrnehmen zu dürfen. Beide haben einen wunderbar prächtigen, goldenen Palast des Brahman. In der Stadt *Sâlajyâ* möchte ich doppelten Anklang an reale historisch-geographische Existenzen erkennen. Einerseits nämlich könnte der Name auf die hyrkanische Stadt *Sale* deuten, die uns Ammianus Marcellinus Lib. XXIII, 6, 52 (ed. Gardthausen T. I., pag. 331) kennen lehrt. Sodann aber könnte die Erinnerung an diese hyrkanische Stadt noch verschmolzen sein mit derjenigen an die Stadt *Rhagae*, *Raji*, an den Südabhängen des Alburs. Wenn dieser Anklang richtig gedeutet ist, so erscheint dann auch der Sinn, der dieser Volksetymologie von *Sâlajya* zu Grunde liegt: „Salbäume zu Bogensehnen habend“ verständlich im Hinblick auf die Mächtigkeit des parthischen Bogens, auf die damit angespielt wird. Aus *Aparâjitâ* scheint mir ein iranischas **arâji* herausgelesen werden zu müssen. Und zwar möchte ich darin die Stadt *Raji*, nämlich *Rhagae*, im Avesta auch *Ragha*, erkennen. Dass die Sanskrit-Arier des Veda dieselbe gekannt haben, ist mir schon in „Iran und Turan“ pag. 119 wahrscheinlich geworden. Dort residirte, gewiss in einem ähnlich glanzvollen Palast wie die medischen Könige in dem von Ekbatana, Zarathustra, d. h. ein Priesterfürst, der im Tempel des Ahura Mazda dem höchsten Gotte gewiss in derselben Weise diente, wie der oberste Magier dem Bel in dessen grossem Tempel zu Babylon. Auf die Aehnlichkeit dieses Tempels mit der Vorstellung des Götterberges Meru habe ich in „Iran u. Turan“ pag. 226 aufmerksam gemacht. Den Namen *Araji* für *Raji*

kann ich bis jetzt nicht belegen, dass er aber möglich war und zweifellos auch noch wird nachgewiesen werden können, geht mir hervor aus der Lesart *Ἀραγας* für den acc. plur. *Ῥάγας*, Rhagae, bei Strabon ed. C. Müller, Lib. XI, 9, 1, pag. 441, 22. Ich leite den Namen *Ῥάγαι* nicht mit Strabon ab von der griechischen Wurzel *ῥήγνυμι* und den vielen dort stattfinden sollenden Erdbeben, sondern, mit Rücksicht auf die bedeutungsvolle Lesart *Ἄραγαι*, von dem Wandernamen *Arang* = zend. *Araṅhâ, Raṅhâ,* wie denn auch Neriosengh denselben durch *Râga, Raṅga* wiedergiebt. S. Spiegel, Avesta-Uebersetzung Bd. II, pag. 212. Bewährt sich meine Erklärung von vedisch *Arajji* = Araxes, nämlich *Arang*, Oxus, in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 124—125, so ist ein Schritt gethan, um **Araji* in *Aparâjitâ, Sâlajya* als iranische Spielform von *Raji* = zendisch *Rhagha, Ῥάγαι* erkennen zu dürfen. Oder deutet *Sâlajyam* auf die Stadt *Zarendsch?* S. Iran u. Turan pag. 123.

Ueber den *açvattha somasavana*, d. h. über den mythisch-geographischen Zusammenhang des *Açvattha devasadana*, des Göttersitzes *Açvattha* des Atharvaveda mit dem Berg der Offenbarungen im Avesta, nämlich mit dem *Açnavanta-Sabelân,* habe ich ausführlich gehandelt in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 73—83.

Ueber die „Verlornen Stunden“ (*yeshṭihâ muhûrtâ*) und den Paradiesbaum *Ilya*, in welchen beiden naturmythische und ethisch-kosmogonische Vorstellungen mit mythisch-geographischer Beimischung vorliegen, bei anderer Gelegenheit. Die den „Verlornen Stunden“ zu Grunde liegende Vorstellung ist zwar aus rein ethischen Seelenstimmungen erwachsen, hat aber, wie ähnliche Vorstellungen anderer Völker, zugleich mythisch-geographische Gestalt angenommen und bezeichnete zweifellos irgend eine Gegend des fernen Nordwestens von Iran, wohin sich die Sehnsucht des sich seiner Urheimat später nur noch dumpf erinnernden Sanskrit-Ariers wehmuthsvoll zurückschwang. Den fern von seiner verlorenen Heimat, dem geheiligten Wohnsitz

der halbgöttlichen Urväter seines Geschlechts, unsicher umherwandernden Sanskrit-Arier mögen wohl Empfindungen beschlichen haben, wie sie Freiligrath den nach Amerika auswandernden Schwarzwaldbauern aus der Seele gelauscht hat:

„Wie wird das Bild der alten Tage
Durch eure Träume glänzend wehn,
Gleich einer stillen frommen Sage
Wird es euch vor der Seele stehn."

2. Die Ἄβιοι des Homer als Ἄριοι.

„Nachdem Zeus (in Ges. XII der Ilias) durch Begünstigung der troischen Waffen einen Erfolg herbeigeführt hat, der ihm für ein Mal zu genügen scheint, wendet er, wie zur Erholung, seine Augen vom Kampfplatze ab und auf einige wegen ihrer Frömmigkeit von den Göttern geliebte thrakische Völkerschaften." (Fäsi) Il. XIII, 1—7:

Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν Τρῶάς τε καὶ Ἕκτορα νηυσὶ πέλασσεν,
τοὺς μὲν ἔα παρὰ τῇσι πόνον τ' ἐχέμεν καὶ ὀιζύν,
νωλεμέως, αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὄσσε φαεινώ,
νόσφιν ἐφ' ἱπποπόλων Θρῃκῶν καθορώμενος αἶαν
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν Ἱππημολγῶν
γλακτοφάγων, Ἀβίων τε, δικαιοτάτων ἀνθρώπων.
ἐς Τροίην δ' οὐ πάμπαν ἔτι τρέπεν ὄσσε φαεινώ.

Diese Homerstelle ist insbesondere dadurch merkwürdig, dass sie die einzige ist, in welcher der Gesichtskreis Homers nach dem hyperboreischen, nordpontischen Europa erweitert erscheint. Der Blick des Zeus schwebt von den Thrakern nordwärts zu den Mösern, von diesen zu den rossemelkenden Skythen im Norden des Pontus und von diesen noch weiter bis zu den nach Asien hinein nomadisirenden Abiern. Dass hier nämlich unter den Mysern nicht die asiatischen Myser, sondern nur die europäischen Möser an der Donau verstanden werden dürfen, hat schon Posidonius eingesehen, auf welchen sich Strabon VII,

3, 2 (ed. C. Müller pag. 245, 38 ff.) beruft, indem er der vorliegenden Iliasstelle eine eingehende Betrachtung widmet, aus welcher wir nur den Schlusssatz (pag. 246, 27) hervorheben: *δεῖν δὲ ἐν τῷ [τρισκαι] δεκάτῳ [Ἰλιαδος] ἐγγράφειν ἀντὶ τοῦ Μυσῶν τ' ἀγχεμιάχων [Μοισῶν τ' ἀγχεμιάχων]*. Strabon kommt noch an verschiedenen Stellen seines Werkes auf diese merkwürdige Homerstelle zurück, ohne indessen zur Erklärung derselben neues Material von Bedeutung beizubringen. Auf die *Μυσοί Καπνοβάται* des Posidonius kommen wir in einer eigenen Skizze zu sprechen.

Die *Ἱππημολγοί γαλακτοφάγοι* erklärt Strabon a. a. O. pag. 249, 42—45 mit Recht als Skythen, indem er sich auf die vereinzelte Hesiodstelle bei Eratosthenes beruft:

Αἰθιοπάς τε Λίγυς τε ἰδὲ Σκύθας ἱππημολγούς.

Die *Ἄβιοι* fasst Strabon rein rationalistisch als Epitheton ornans der *Μυσοί*, als welche nämlich im Wittwerstand, der Frauen sich enthaltend, ohne heimischen Herd und auf Wagen lebten, d. h. also ein Leben führten, das kein Leben sei (*τοὺς ἀβίους δὲ τοὺς χήρους [οὐ] μᾶλλον ἢ τοὺς ἀνεστίους καὶ τοὺς ἁμαξοίκους δέξαιτ' ἄν τις*), was er dann nach andern Zeugnissen auf die Geten bezieht.

Die *Ἄβιοι* begegnen uns dann von Homer weg nicht wieder bis bei Arrian, der, Lib. IV, 1 (ed. Sintenis, Bd. II, pag. 3) erzählt, Alexander der Grosse habe von Samarkand aus eine Gesandtschaft an die, Abier genannten, Skythen jenseits des *Τάναϊς* geschickt, denselben seine Freundschaft anzubieten, in Wahrheit aber, dieselben bezüglich ihrer militärischen Leistungs- und Widerstandskraft insgeheim auszukundschaften: *Οὐ πολλαῖς δὲ ἡμέραις ὕστερον ἀφικνοῦνται παρ' Ἀλέξανδρον πρέσβεις παρά τε Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων (οὓς καὶ Ὅμηρος δικαιοτάτους ἀνθρώπους εἰπὼν ἐν τῇ ποιήσει ἐπήνεσεν· οἰκοῦσι δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ οὗτοι αὐτόνομοι, οὐχ ἥκιστα διὰ πενίαν τε καὶ δικαιότητα) καὶ παρὰ τῶν ἐκ τῆς Εὐρώπης Σκυθῶν, οἳ δὴ τὸ μέγιστον ἔθνος ἐν τῇ Εὐρώπῃ ἐποικοῦσι· καὶ τούτοις δὲ πέμπει Ἀλέξανδρος τῶν ἑταίρων κ. τ. λ.*

Die ziemlich allgemeine Annahme, die hier genannten Abier am Yaxartes beruhten nur auf der Verwechslung mit den homerischen Tanaisanwohnern, scheitert offenbar an der hier offenbar ganz absichtlich gemachten Unterscheidung zwischen den europäischen und den asiatischen Skythen, und die specielle Versicherung, die asiatischen Skythen würden Abier genannt (*Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων*), beweist, dass wir es hier mit einer positiven, nicht verwechselungsweise phantastischen, ethnologischen Angabe zu thun haben, sondern mit einer solchen, die sich verwerthen lässt.

Nun sassen nach Ptolemaeus VI, 14, 14 und Plinius VI, 19 am Yaxartes Skythen, die *Ἀριακαι* hiessen, d. h. also *Aryaka* = *Arya*, Arier. Als solche *Ἄριοι* möchte ich Homers und Arrians *Ἄβιοι* auffassen, insofern sich das *ρ* in *Ἄριοι* in Folge verweichlichter Aussprache in *v*, resp. *b* verwandelt hätte. Für diesen Vorgang wäre wohl aus den Prâkritgrammatiken reiches Material herbeizuschaffen. Dieselben stehen mir aber gegenwärtig nicht zur Verfügung. Doch scheint mir für die Vedensprache der Uebergang eines auslautenden *r* in *v* durch das Sûtra Pâṇinis VI, 113 erwiesen, wo es heisst: *ato ror aplutâd aplute* und für die Lehre, es könne ein auf *a* folgendes *r*, wenn nämlich *a* nicht gedehnt sei, durch den Vocal *u* ersetzt werden, beweisbar. Wenn nämlich das Beispiel aus dem Veda angeführt wird: *ehi susrotâ 3 atra snâhi*, „komm herbei, schönfliessender, bade dich hier," so steht hier *susrotâ* zunächst für *susrotau*, dieses aber für den Vocativ *susrotar*. In Wirklichkeit aber wird die Aussprache gelautet haben *susrotav*, nicht *susrotau* und nur aus dem dann ins folgende *a* von *atra* hinüber gezogenen *u*, resp. *v*, wird sich dann die Dehnung *â 3* erklären lassen.

3. Die Landschaften *Ἀσπίωνο* und *Τουριόνα* in Baktriana.

Strabon kennt in dem von den griechischen Herrschern in Centralasien eroberten Baktriana zwei Landschaften *Ἀσπίωνο*

und *Τουριούαν*, deren Lage er leider nicht genauer angiebt und die von den Parthern dem Eukratides wieder abgenommen worden seien. Die Stelle XI, 11, 2 (ed. C. Müller pag. 443, 17) lautet: *οἱ δὲ κατασχόντες αὐτὴν (Βακτριανήν) Ἕλληνες καὶ εἰς σατραπείας διῃρήκασιν, ὧν τήν τε Ἀσπιώνου καὶ τὴν Τουριούαν ἀφῄρηντο Εὐκρατίδην οἱ Παρθυαῖοι.* Ueber *Ἀσπιώνο* ist meines Wissens noch keine Deutung gewagt worden. Was aber *Τουριούαν* betrifft, so wird man wohl allgemein der Aeusserung C. Müllers, des Herausgebers des Strabon pag. 1017 zu pag. 443, 17, bezüglich früherer Deutungen zustimmen: *Cum nostro Τουριούαν hodiernam Turan regionem vix recte componit Burnouf citante Lassenio in Ind. Alterthskde, T. I, pag. 14.* Wenn wir uns aber der augenscheinlich analog gebildeten Städtenamen auf *αναν*, *οανα* in Parthien erinnern als *Ἀρτακαύαν πόλις* bei Isidor von Charax, *Ἀρταζόανα* bei Arrian, *Artacoana* bei Plinius, *Ἀρταζᾶνα* bei Ptolemaeus, so ergiebt sich das *ούαν* von *Τουριούαν* als zweifellos identisch mit dem *ωνο* für *οανο* in *Ἀσπίωνο*. Nun bezeichnet das sanskritische diesem *οανα* entsprechende *vana* (im Zend nur erhalten *vana* in der Bedeutung Baum und W. *van*, schützen, lieben), ursprünglich die Wonne, die Lust, den Baum, Wald, aber auch ganz allgemein (s. Böhtlingk-Roths Sanskritwörterb., Bd. VI, pag. 667, g) Aufenthaltsort (nach den Lexicographen *geha*, *nivâsa âlaya*), sodass, wenn *Ἀρταῖοι* ein Ehrenname der Perser ist und bei Stephanus Byzantinus *ἥρωες* bedeutet, wenn ferner nach Hellanikus *Ἀρταία* Persien bezeichnete, alsdann *Ἀρταζόανα* und seine Analoga nur bedeuten kann entweder „Heroenlust, Heldenwonne“ oder „Perserheim.“

So wird nun auch *Ἀσπίωνο*, das etwa für zendisches **aspa-vana* steht, nichts anderes als „Stutenlust“ bedeuten, wobei wir uns an die nisaeischen Gefilde zu erinnern haben, die zwischen Margiana und Baktriana gelegen haben sollen, ungeheure Stutereien, in welchen nach Strabon jahraus jahrein sechzigtausend Rosse geweidet haben sollen.

Aehnliches bedeutet Τουριούαν, es setzt ein iranisches **turivana* voraus. Mit dem dürftigen Sprachschatz des uns erhaltenen Avesta reichen wir nicht aus, sondern müssen auch hier zum Sanskrit greifen, was übrigens um so weniger gewaltsam ist, als, wie ich in Vom Pontus bis zum Indus pag. 93 nachgewiesen habe, die Sprache der Parther specifisch sanskrit-arische Elemente in sich barg. Nun bedeutet W. *tur* im Skt. eilig sein, vorwärts drängen, rennen, davon kommt ein Adjektiv *tura*, rasch, vgl. Rigv. X, 96. 7: *harî turâ*, die beiden raschen Falben. Böhtlingk-Roth allerdings stellen das Beispiel unter *3. tura*, vermögend, kräftig, überlegen Bd. III, pag. 361. Wie nun von *turāṅga* (= *turam*+*ga*, raschgehend), m. das Pferd, ein Feminin *turāṅgî*, die Stute gebildet wird und im Zend neben *açpa*, das Ross, ebenfalls ein Femininum auf *î*, *açpî*, die Stute, erscheint, so möchte ich auch von *tura* im Sinne von *turāṅga* ein Femininum **turî*, die Stute, ansetzen, das zwar allerdings noch nicht nachweisbar, aber möglich ist. Alsdann bezeichnet auch Τουριούαν „Stutenlust," Ἱππόβοτος.

4. Die Κομῆδαι und der Edelstein *gomeda*.

Ammianus Marcellinus kennt Lib. XXIII, 6, 60 (ed. Gardthausen T. I, pag. 332) an der Grenze von Serica einen Berg Namens *Comedus*. Die Stelle lautet: *His* (den Städten Alexandria Cyreschata und Drepsa) *contigui sunt Sacae natio fera, squalentia incolens loca soli pecori fructuosa, ideo nec civitatibus culta cui Ascanimia mons imminet et Comedus.* Wahrscheinlich von diesem Berge benannt war das Volk der *Comedi*, das Ptolemaeus VI, 13, 3 kennt als ἡ ὀρεινή oder φάραγξ Κωμηδῶν. Es waren also Saken, die dem Berge den Namen gaben; ob auch die Κωμῆδαι selbst Saken waren, ist nicht festzustellen, ist aber, wenn die nachfolgenden Zusammenstellungen sich bewähren, wohl unwahrscheinlich.

Ich erblicke zunächst in Κωμῆδα das Sanskritwort *gomeda*,

d. h. *go+meda* „Kuhfett", „eine Art Edelstein." „Er wird im Himâlaya und am Indus gefunden und ist von weisser, rother, gelblicher und blauer Farbe." Böhtlingk-Roth im Sanskritwörterb., Bd. II, pag. 811. Die Zusammenstellung der beiden Wörter hat keine Schwierigkeit, denn die Vertretung eines indisch-persischen anlautenden *g* durch griechisches *κ* kehrt z. B. wieder in *Κομητης* für den *Gau-mâta* der persischen Keilinschriften S. Keiper, Les noms perso-avestiques pag. 36.

Nun verzeichnet Ptolemaeus VI, 16, 2 auch ein Gebirge *Ἄννιβα ὄρη* in Serica und VI, 16, 4 ein entsprechendes Volk der *Ἄννιβοι* im nördlichsten Serica, das offenbar ebenfalls vom Gebirge den Namen hatte. Kiepert verlegt sie in den Altai. Das Gebirge *Anniba* kennt auch Ammianus Marcellinus a. a. O., cap. 64 (ed. Gardthausen T. I, pag. 333): *appellantur* (in Serica) *autem ibidem montes Anniba et Auzacium et Asmira et Emodon et Oporocorra.* Der Name *Auzacium* ist vielleicht verschrieben für **Aizacium* und würde dann erinnern an den iranischen Bergnamen *Aezakha* des Avesta, über welchen zu vergl. der Abschnitt über die indo-iranischen Bergnamen. Der Name *Oporokorra* ist ganz zweifellos verschrieben für das durch indische Quellen bezeugte *Ὀττοροκορρα, Uttarakuru*, wobei das *ττ* des griechischen Namens verlesen worden ist für ein *π*. Der Name *Asmira* erinnert an den indischen *Ameru*, der auch durch des griechischen Historikers Theognis Zeugniss (s. Fragmenta historicor. Graecor. ed. C. Müller, T. IV, pag. 131, 10), als *Ἄμηρος*, d. h. *Μηρός* = *Meru* festgestellt wird. Auch der Name *Anniba*, *Ἄννιβα* klingt arisch und zwar klingt an das sanskritische adj. *sánnibha*, ähnlich. Nun bedeutet nach Böhtlingk-Roths Sktwb. a. a. O. *gomeda-sannibha*, m., angeblich den Namen einer Pflanze = *dugdhapâshâṇa*. Dieses Wort bedeutet aber selbst nur den Milchstein „daher bei Wilson (im englischen Sanskritwörterbuch) die Bed. *Chalcedon* oder *Opal*." Wäre es nun nicht gedenkbar, dass entweder der Name des Gebirges *Ἄννιβα* in regelrechter iranischer Vertretung der Kurzname sein könnte für ein *gomedasannibha*-Gebirge? oder

ist in der Quelle des Ptolemaeus ein **Κωμηδαννιβα* als zwei Namen verlesen worden, die dann von ungefähr auf Serica vertheilt worden wären?

Ferner: ist es gedenkbar, dass die in den Belurdagh verlegten *Κομῆδαι* etwa durch Vermittelung eines allerdings nicht nachweisbaren skt. **kumîdin* den *Kimîdin* des Veda, einer Gattung barbarischer Wesen, zu Grunde lägen?

5. Die Maraphier und Maspier Herodots.

Als der junge Kyros den Abfall der Perser von der medischen Herrschaft vorbereitete, wendete er sich an die Pasargaden, Maraphier und Maspier. Herodot I, 125: *ἔστι δὲ Περσέων συχνὰ γένεα, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ὁ Κῦρος συνάλισε καὶ ἀνέπεισε ἀπίστασθαι ἀπὸ Μήδων· ἔστι δὲ τάδε, ἐκ τῶν ὦλλοι πάντες ἡρτέαται Πέρσαι, Πασαργάδαι Μαράφιοι Μάσπιοι κ. τ. λ.* Von diesen drei Stämmen sind bis jetzt nur die Pasargaden für die historische Forschung verwendbar gewesen. Ueber die Maraphier und Maspier herrscht noch tiefes Dunkel. Weder Stein noch Bähr wissen mit denselben etwas anzufangen. Der Name begegnet aber bei Herodot wieder IV, 167. Dort wird erzählt, dass Aryandes, des Darius Oberbefehlshaber von Aegypten, zum Feldherrn der aegyptischen Landmacht ernannt habe Amasis *ἄνδρα Μαράφιον*, zu dem der Seemacht, Badres, einen Pasargaden von Geschlecht. Hier haben wir also wieder dieselbe Combination von Maraphiern und Pasargadern, die auf die höchsten Reichsämter Anspruch haben. Was Stephanus von Byzanz bringt, ist nichtssagend: *Μαράφιοι, ἔθνος εν Περσίδι, ἀπὸ Μαραφίου βασιλέως.* Keiper (Die Perser des Aeschylus pag. 89) bemerkt zu diesem *Μαράφιος* mit Recht, dass daraus „erhellt, dass die Griechen nach ihrer Weise sofort einen Heros eponymus für das Volk erfanden." Dieser König *Μαράφιος* soll dann nach einem Eustathius-Schol. zur Il. II, 400, 432 Sohn des Menelaos und der Helena gewesen sein. Da jedoch dieser

Μαράφιος nach einer andern Lesart *Μαρράφιος* heisst, so gehört er offenbar in einen ganz andern Zusammenhang und hat mit den Maraphiern gar keine Berührung. Dagegen ist es wieder von hohem Werth, wenn, wie Keiper a. a. O., pag. 88—89, aus dem Namen *Μάραφις* in dem interpolirten Vers in des Aeschylus Persern 778 und aus des Hellanicus (frg. 164) *Μαρφίας* schliesst, einer der mit Darius verschworenen sieben Männer „nach einheimischer persischer Tradition" auch ein *Μαράφιος* gewesen sein muss. Wenn Kyros zum Aufstand wider die Meder nicht auf die Maraphier verzichten konnte, so durfte unter den sieben Mitverschworenen des Darius der Maraphier ebenso wenig fehlen. Denn die *Μαράφιοι* waren die Bewohner der Stadt und Landschaft Merw, im Avesta *Môuru*, deren Parsiform *Marav* offenbar älter ist als die Zendform. Ueber *Marav* und die verwandten Formen s. Justi Zendwb. pag. 235.

Unter den *Μάσπιοι* will Stein die *Maka* der Keilinschriften verstehen, wozu auch nicht der allergeringste Grund vorhanden ist. Vielmehr sind diese *Μάσπιοι* nur der Kurzname für die Bewohner der sehr wichtigen Provinz Sedschestan, für die *Ἀριμάσπαι* oder *Ἀριάσπαι*, über welche ich in Vom Pontus bis zum Indus pag. 139 gesprochen. Diese Besitzer „folgsamer" oder „vorzüglicher Pferde" waren die hochangesehenen *Εὐεργέται* im südlichen Drangiana, die sich, der Sage nach, schon vor Alters um den Gründer des persischen Reiches, um Kyros, verdient gemacht hatten (s. Iran u. Turan pag. 131). Arrian in der Anabasis III, 27, 4 (ed. Sintenis, Bd. I, pag. 207) bemerkt ausdrücklich, sie seien vor Alters Ariaspai genannt worden (*τοὺς πάλαι μὲν Ἀριάσπας καλουμένους*). Dass dieser Stamm neben den Pasargaden und Maraphiern im persischen Reiche das höchste Ansehen genossen hat, geht auch daraus hervor, dass ein Sohn des Königs Artaxerxes II *Ἀριάσπης* hiess und auch der Vater der Atossa, der Gemahlin Darius I. diesen Namen hatte, also ein Ariasper war. Diese Ariaspen Drangianas heissen aber (bei Diodor und Stephanus von Byzanz) auch Arimaspen, wie sich

uns in der Besprechung der am Pluton (Zarinmand = Hilmend) wohnenden Ἀριμάσποι in Aeschylus Prometheus 806 in Vom Pontus bis zum Indus a. a. O. ergeben hatte.

6. Die Landschaften Ararat und Qaniratha.

Nach der armenischen Volksetymologie, die uns der armenische Geschichtsschreiber Moses von Khorni (500 n. Chr.) aufbewahrt hat, soll der Name *Ararat*, der schon in der Bibel, wie bei den Armeniern, eine Provinz und zwar alles Land in dem grossen Thalkessel des mittleren Araxes bezeichnet, *Arayi-arat*, Arae macula, bezeichnen, weil dort in der Urzeit eine grosse Schlacht vorgefallen sei, in welcher Arams, des Königs von Armenien Sohn Ara, der durch seine Schönheit und seine Liebe zu Semiramis sagenberühmt ist, gefallen sei. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 145, 736. Schon Spiegel bemerkt aber an letzterer Stelle, dass ihm die durch das ältere Zeugniss der Bibel besser verbürgte Form *Ararat* alterthümlicher und ursprünglicher erscheine als die armenische Form *Ayrarat*. Gleichwohl scheint mir auch diese armenische Form werthvoll, indem sie mir, in Verbindung mit der biblischen, ein ursprüngliches **Aryarat* anzudeuten scheint. Mit einem solchen aber gelangen wir zu dem kappadokischen Königsnamen Ἀριαράθης, wofür auch Ἀριάραθος vorkommt. Der Name Ariarathes, der in einer langen Abfolge die Könige von Kappadokien und der umliegenden armenischen Provinzen bezeichnet, scheint mir, wie eben das armenische *Ayrarat* und das biblische *Ararat* bezeugen, ursprünglich nicht den Herrscher, sondern das Reich bedeutet zu haben, sodass demnach der Name des Reiches für den des Herrschers diente, wie z. B. in Arrian der indische Fürst Abisares von Taxila gewöhnlich selbst nur als Taxila, Τάξιλης, auftritt. Der Name Ἀριάραθος würde demnach ein iranisches *Arya-ratha* bedingen. Was bedeutet nun aber *Arya-râtha*? Denn so muss der Name Ἀριαράθης nach Justi's Bemerkung im

Zendwb., pag. 253 gelesen werden. Offenbar verbietet das lange *a* von *râtha* in *-ράθης* eine Beziehung zu *ratha*, Rad, das sonst in iranischen Eigennamen vielfach als erster oder zweiter Theil eines Compositums benutzt wird, vgl. die Namen *Dârayaṭ-ratha*, *Frâyaṭ-ratha*, *Skârayaṭ-ratha*, *Aghraê-ratha* im Avesta (Keiper, Les noms propres perso-avestiques pag. 28). Zur Aufklärung dieses iranischen *ratha* (*râtha*) müssen wir das Sanskritwort *ratha* zu Hülfe nehmen. Nämlich *2. ratha* bei Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch, Bd. VI, pag. 255, das von W. *ram*, sich freuen, kommt und „Behagen, Ergötzen, Lust" bedeutet. Es tritt auch im Veda nicht selbständig auf, sondern nur im Compositum *ratha-jit*, adj. Zuneigung gewinnend, liebreizend, einem Attribut oder Namen der Apsaras im Atharvaveda VI, 130, 1, woneben in derselben Stelle (s. dieselbe weiter unten Abschn. VI, Die Zauberwelt des Atharvaveda) das Patronymicum *râthajitheyi*. Dann aber tritt *ratha* im Sinne von „Behagen, Lust" auf in dem Substantivum *manoratha*, m. (*manas*+ *ratha*) (B.-R., Sktwb. V, 533—534), Wunsch (Herzensfreude), nach Massgabe des Adj. *manorama*, den Sinn erfreuend, reizend, schön. Der Name *Ararat*, armenisch *Ayrarat*, kappadokisch *Ἀριά-ραθος*, *Ἀριαράθης* bezeichnet demnach im Allgemeinen das Land Kappadokien und das obere Araxesbecken um den Berg Ararat als „des Ariers Lust und Heim."

Dieselben Gesichtspunkte werden uns bei der Aufhellung von *Qaniratha* leiten müssen. Qaniratha ist nach dem Bundehesh (s. Spiegel, Einleitung zu Bd. III seiner Avestaübersetzung pag. LIII, ferner Justi Zendwb, pag. 87) Bezeichnung der specifisch iranischen Mittelwelt, umfassend Erân, Turân, Mâzenderân, Cinaçtân (China), Rûm (das byzantinische Reich), Çind (Vorderindien) und Turkeçtân. Stets heisst es im Avesta: *bâmî*, das glänzende. Das Centrum dieser iranischen *οἰκουμένη* ist der Meru (s. Spiegel, Er. Alterthskde, Bd. I, pag. 203). Der Meru aber ist, wie wir (s. Iran u. Turan pag. 60) gesehen haben, der Demâvend. Nur unter dieser Voraussetzung wird uns verständ-

lich, wenn es im Mithra-Yasht 67 (s. Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 89—90) heisst: „Den Mithra . . . preisen wir . . . der mit einem auf himmlische Weise geschaffenen Wagen mit hohen Rädern fortfährt aus dem Kareshvara (Welttheil) Arezahî hin zum Kareshvara Qaniratha, dem hohen [vielmehr: dem glänzenden], verbunden mit passenden Rädern und mit der Majestät, der von Mazda geschaffenen, mit dem Siege, dem von Ahura geschaffenen.“ Da nun das Kareshvara *Arezahî* nach Paul de Lagarde (Beitr. zur baktr. Lexicographie pag. 8—10) die Stadt und Provinz *Erizay* oder *Erêz* in Akilisene ist, so wird Qaniratha ursprünglich das Dschebâl, Medien, gewesen sein. Den Namen leitet Justi a. a. O. mit Recht ab von zendisch *qaini*, glänzend, von W. *qan*, glänzen, die selbst wieder auf eine ursprüngliche W. *svan*, glänzen, hinweist, wovon aber im Sanskrit nichts, wohl aber im Griechischen sich Spuren werden nachweisen lassen. Bezüglich *ratha* scheint Justi a. a. O. im Zweifel zu sein. Nach der oben citirten Stelle im Mithra-Yasht ist es wohl nicht zweifelhaft, dass schon der Verfasser desselben an Zusammenhang von Qaniratha mit *ratha*, Wagen, gedacht hat und Spiegel äussert in der Anmerkung zu der betreffenden Stelle, dass es nicht ganz unmöglich wäre, „dass das hier genannte Rad ebenso ein Symbol der Herrschaft sein soll, wie bei den indischen Cakravartins oder Weltherrschern.“ Ueberlegen wir uns aber den Sinn des Compositums *Qaniratha* als Namen eines grossen Kareshvara, als Name einer ungeheuren Ländermasse, so wird uns für *ratha*, das doch nicht ursprünglich schon einen symbolischen Sinn haben konnte, sondern in das er erst allmälig hineingetragen wurde, kein anderes Etymon übrig bleiben, als das für *Ararat*, *Ayrarat*, *Ἀριάραθος*, *Ἀριαράθης* gewonnene und *Qaniratha* wird ursprünglich nichts anderes bedeutet haben als die „Heimstätte des Glanzes“, als die Stätte nämlich, wo die arische Majestät sich niedergelassen hat, wie es ja auch die obige Stelle des Mithrayasht andeutet. Ist es erlaubt, bei *Kungrat*, der alten Stadt an der Einmündung des Oxus in den Aralsee,

an eine Localisation des mythisch-geographischen Begriffs *Qanîratha* zu denken? Sollte vielleicht auch der Name *Bhagîratha*, *Bhajêratha*, *Βαγράδας*, *Βαγόραζος*, den wir sonst als „Götterwagen" deuten, nicht eher im Sinne von „Götterlust" aufgefasst werden dürfen? Wie der Begriff „sich über etwas freuen, seine Lust an etwas haben" übergehen kann in den des „wohnens", beweist das Verhältniss der W. *van*, lieben (vgl. skt. *vanas* Lust mit lat. *Venus*) zu Wunn und Weid.

7. Die Insel Panchaia als Bengalen.

Diodor V, 41—47.

„Nachdem wir das nach Westen sich neigende und das nach Norden sich erstreckende Land, sodann aber die Inseln des Weltmeers durchgangen haben, wollen wir nun auch über die Inseln im Süden handeln, die im Meere des nach Osten sich neigenden und an das sogenannte Kedrosien angrenzenden Arabiens liegen. Das Land wird von vielen Dörfern und namhaften Städten bevölkert und von diesen liegen die einen auf beträchtlich hohen Dämmen, die andern sind auf Hügeln oder in Ebenen gebaut. Die grössten von ihnen haben kostbar eingerichtete Königsburgen, eine Menge Einwohner und ansehnliche Besitzthümer. Das ganze Land strotzt von Vieh jeder Art, ist fruchtbar und bietet dem Weidevieh reiche Weiden. Viele das Land durchströmende Flüsse bewässern dasselbe reichlich und fördern das Wachsthum der Früchte zur Reife. Desshalb hat es auch, Arabien den Vorrang ablaufend, in Folge seiner Vorzüge den jenem eigenen Zunamen erhalten, es wird das glückliche genannt. Gegenüber den Vorsprüngen dieses Küstenlandes liegen mehrere Inseln, von welchen drei der Erwähnung werth sind, die eine davon heisst die Heilige (*Ἱερά*), auf welcher die Beerdigung der Todten nicht gestattet ist, auf die andere, die nahe daran, nämlich nur sieben Stadien davon entfernt liegt,

bringen sie die Körper der Verstorbenen, die sie des Begräbnisses würdigen. Die heilige Insel ist aller andern Früchte baar, dagegen bringt sie eine solche Fülle von Weihrauch hervor, dass sie damit den ganzen Erdkreis zu gottesdienstlichen Zwecken versorgt. Sie erzeugt auch eine Masse Myrrhen verschiedener Art und verschiedene Gattungen der andern Räucherprodukte, die einen reichlichen Wohlgeruch gewähren. Die Natur aber und die Zubereitung des Weihrauchs ist folgende; Es ist ein Baum von geringer Grösse, dem Aussehen nach der aegyptischen Akanthusstaude ähnlich, während die Blätter des Baumes denen der sogenannten Weide (ἰτέᾳ) gleichen, die auf demselben wachsende Blüte ist goldfarben, der aus derselben gewonnene Weihrauch wird durch Einschnitte thränenartig abgezapft. Der Myrrhenbaum ist dem Mastix ähnlich, sein Laub enthält aber einen feineren und dickeren Saft, er wird angezapft, nachdem man die Wurzeln rings herum blosgelegt, von denen, die in gutem Erdreich gewachsen sind, wird zweimal jährlich Saft gewonnen, im Frühling und im Sommer. Der rothe, der im Frühling gewonnen wird, kommt zuerst, in Folge des Thaues, der im Sommer gewonnene ist weiss. Die Frucht des Dornstrauches sammeln sie und gebrauchen sie zu Speisen und Getränken, sowie als Heilmittel gegen Durchfall.

Das Land wird unter den Eingeborenen vertheilt, der König erhält den Hauptantheil und von dem Fruchtertrag der Insel den Zehnten. Die Breite der Insel soll gegen zweihundert Stadien betragen. Es bewohnen die Insel die sogenannten Panchaier, diese exportiren den Weihrauch und die Myrrhe ins Ausland und verhandeln dieselben den Kauffahrern der Araber, von denen diese Waaren wieder andere kaufen und nach Phönicien, Coelesyrien, sogar nach Aegypten ausführen. Schliesslich werden dieselben aus diesen Gegenden durch Kaufleute über den ganzen Erdkreis verbreitet.

Es giebt nun aber noch eine andere grosse Insel, die von der vorgenannten dreihundert Stadien entfernt ist, im östlichen

Theile des Weltmeeres liegt und dieselbe wohl um viele Stadien an Grösse übertrifft. Von dem östlichen Vorgebirge derselben soll man Indien wegen der Grösse des Zwischenraumes in duftigen Umrissen erkennen. *Panchaia* enthält viele Merkwürdigkeiten, es bewohnen dasselbe zunächst als Ureingeborene die sogenannten *Panchaier*, sodann eingewanderte *Oceaniten*, *Inder*, *Skythen* und *Kreter*. Es giebt auf derselben eine namhafte Stadt, mit Namen *Panara* (*Πανάρα*), ausgezeichnet durch Wohlstand. Die Bewohner derselben heissen Verehrer des dreieinigen Gottes (*τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου*), sie allein sind die Herren der Einwohner des Landes Panchaia und stehen unter keinem König. Sie stellen aber jährlich drei Regenten (*ἄρχοντας*) auf. Diese sind zwar nicht Herren über Leben und Tod, dagegen haben sie die Gerichtsbarkeit über alles Uebrige. Aber auch diese übertragen die wichtigsten Angelegenheiten den Priestern. Von dieser Stadt etwa sechzig Stadien entfernt ist der Tempel des dreieinigen Gottes, derselbe liegt in einer Ebene und wird wegen seines Alters, der Kostbarkeit seiner Ausstattung und der Schönheit seiner Umgegend höchlich bewundert. Die Ebene um das Heiligthum wird von Bäumen mancherlei Art beschattet, nicht allein von Fruchtbäumen, sondern auch von den andern, die den Blick zu entzücken vermögen. Sie ist überreich an durch ihre Grösse hervorragenden Cypressen, Platanen, Lorbeerbäumen und Myrten, da der Ort eine Fülle fliessender Gewässer hat. Denn nahe dem Tempelhain entspringt eine Süsswasserquelle von solcher Grösse, dass sie einem schiffbaren Flusse den Ursprung giebt. Da das Wasser desselben nach vielen Richtungen hin vertheilt wird und diese bewässert, so spriessen über die ganze Ebene hin dichtverschlungene Baumgruppen, in welchen sich während der Sommerhitze zahlreiche Männer aufahlten, zahlreiche Vögel von mancherlei Art und verschiedener Farbe nisten, die mit ihrem Gesang grosses Vergnügen gewähren, ferner mannigfaltige Blumengärten und viele Wiesen von mancherlei Grasarten und Blumen, sodass dieselben durch ihre Pracht des

Anblicks der einheimischen Götter würdig erscheinen. Auch giebt es da gewaltige Palmbäume, die verschiedenartige Früchte tragen, ferner viele Nüsse von Fruchtbäumen, die den Eingeborenen den reichlichsten Genuss gewähren. Ausser diesen giebt es auch viele Weinstöcke von mancherlei Art, die, in die Höhe ragend und mannigfaltig verschlungen, zu jeder Jahreszeit den bereitwilligsten Genuss bieten. Der bemerkenswerthe Tempel besteht aus weissem Stein, ist zweihundert Fuss hoch und ebenso breit als hoch. Er wird gestützt durch hohe und mächtige Säulen mit kunstvollen Bildwerken in erhabener Arbeit. Auch giebt es da Götterbildnisse hervorragendster Art und mannigfaltiger Kunst, die durch ihre ungeheure Grösse in Erstaunen versetzen. Rings um den Tempel haben ihre Wohnungen die die Götter bedienenden Priester, von welchen der ganze Tempeldienst besorgt wird. Vom Tempel weg ist auch eine Rennbahn gebaut worden, die vier Stadien lang und ein Plethron (100 Fuss) breit ist. Zu beiden Seiten der Rennbahn stehen grosse Kupferkessel von viereckiger Basis. Am Ende der Rennbahn hat der obengenannte Fluss seine heftig sprudelnden Quellen. Das denselben entströmende Wasser ist merkwürdig weiss und süss, und denen, die es brauchen, der Gesundheit des Körpers sehr zuträglich. Dieser Fluss (*ποταμός*) heisst aber Sonnenquell (*ἡλίου ὕδωρ*). Die ganze Quelle fasst ein Quai von kostbarem Stein (*κρηπὶς λιθίνη πολυτελής*) ein, der sich zu beiden Seiten des Flusses vier Stadien lang hinzieht. Bis zum äussersten Ende des Quais ist der Ort Niemandem ausser den Priestern zu betreten erlaubt. Die darunter liegende Ebene ist auf zweihundert Stadien den Göttern geheiligt und die aus derselben zu den Opfern führenden Zugänge zerstören sie. Hinter der vorgenannten Ebene liegt ein hoher Berg, den Göttern geheiligt, Namens Thron des Uranos (*Οὐρανοῦ δίφρος*) und der Dreieinige Götterberg (*Τριφύλιος Ὄλυμπος*). Sie erzählen nämlich die Sage, vor Alters habe Olympos, der über den Erdkreis herrschte, sich gern an diesem Orte aufgehalten und von der

Höhe desselben den Himmel und die Gestirne unter ihm betrachtet, dann sei derselbe später der Dreieinige Götterberg (*Τριφύλιον Ὄλυμπον*) genannt worden, weil die Bewohner am Fusse desselben aus drei Völkern beständen, dieselben hiessen nämlich Panchaier, Okeaniten und Doer (*Δῶοι*), die später unter Ammon (*Ἄμμων*) vertrieben worden seien. Ammon soll nicht allein das Volk in die Flucht geschlagen, sondern auch ihre Städte *Dôa* (*Δῶα*) und *Asterusia* erobert und von Grund aus zerstört haben. Die Priester sollen auf diesem Berge alljährlich ein Sühnopfer mit grosser Feierlichkeit darbringen. Zwischen diesem Berge und dem Lande Panchaia soll es eine Menge verschiedenartiger Thiere geben, denn es habe viele Elephanten, Löwen, Leoparden, Antilopen und viele andere Thiere verschiedener Art, die sowohl nach ihrem Aussehen als ihrer Stärke Erstaunen erregten. Diese Insel hat auch drei bedeutende Städte, *Hyrakia* (*Ὑρακία*), *Dalis* (*Δαλίς*) und *Okeanis* (*Ὠκεανίς*). Das ganze Land sei fruchtbar und habe eine Fülle verschiedenartiger Weinreben. Die Bewohner desselben seien kriegerisch und bedienten sich in ihren Kämpfen altväterischer Waffen. Der ganze Staat sei in drei Stände eingetheilt, den ersten Rang nähmen bei ihnen die Priester ein, zu denen auch die Künstler gehörten, den zweiten Stand bildeten die Ackerbauer, den dritten die Krieger, zu denen auch die Hirten gehörten. Die Priester seien die Leiter von Allem, indem sie sowohl die Streitigkeiten schlichteten, als auch in souveräner Weise die öffentlichen Angelegenheiten besorgten. Die Bauern, die das Feld bestellten, brächten die Früchte zu gemeinsamem Besitz zusammen und wer sich von ihnen im Feldbau am meisten ausgezeichnet zu haben scheine, empfange bei der Vertheilung der Früchte einen auserlesenen Ehrenantheil, wobei von den Priestern der erste, der zweite und die übrigen bis auf zehn ausgewählt würden, zur Aufmunterung der andern. Ganz auf dieselbe Weise wie diese übergäben auch die Hirten die Opferthiere und das andere Vieh dem öffentlichen Schatz, sowohl nach Massgabe der Zahl als des Gewichts und

zwar mit aller Genauigkeit. Denn insgemein dürfe keiner Privateigenthum besitzen, ausser Haus und Garten, alle Erzeugnisse und alle Einkünfte nähmen die Priester in Beschlag, die dann Jedem das ihm Zukommende gerecht und billig zutheilten, nur erhielten die Priester das Doppelte. Sie trügen weiche Kleider, da es bei ihnen Schafe gebe, die sich durch die Weichheit ihrer Wolle vor andern Schafen auszeichneten. Sie tragen aber auch Goldschmuck, nicht allein die Weiber, sondern auch die Männer, um den Hals Perlbänder, um die Arme Spangen, an den Ohren ähnlich wie die Perser herabhängende Ringe. Sie trügen Schuhe von gewöhnlicher Art, aber auch solche von buntgestickten Farben. Die Krieger, die regelmässigen Sold erhielten, bewachten das Land, indem sie sich auf Festungen und Lager vertheilten. Ein Theil des Landes leide nämlich unter den Räubereien verwegener und gesetzloser Menschen, die diese Ackerbauer fortwährend durch hinterlistige Ueberfälle bekriegten. Die Priester selbst ragen an Luxus und allem Comfort und Glanz der Lebensführung hoch über die andern empor, denn sie tragen leinene, durch ihre Feinheit und Weichheit ausgezeichnete, zuweilen aber auch aus der weichsten Wolle bereitete Kleider, ferner haben sie auch golddurchwirkte Mützen (*μίτρας*). Als Fussbekleidung tragen sie bunte, kunstreich verfertigte Sandalen. Ebenso tragen sie Goldschmuck, wie die Weiber, ausser Ohrgehänge. Sie beschäftigen sich hauptsächlich mit gottesdienstlichen Angelegenheiten, sowie mit den Hymnen und Lobliedern auf die Götter, indem sie mit Gesang die Thaten derselben und ihre den Menschen erwiesenen Wohlthaten darstellen. Die Priester erzählen die Sage, ihr Geschlecht stamme aus *Kreta* und sie seien von Zeus nach Panchaia geführt worden zur Zeit, da Zeus, als er noch unter den Menschen lebte, den Erdkreis regierte. Und sie bringen dafür Beweise aus ihrer Sprache an, indem sie zeigen, dass sich in derselben viele kretische Ausdrücke erhalten hätten. Ihre Verwandtschaft und Liebe zu denselben (den Kretern) hätten sie von den Vorfahren überkommen, indem die Sage von der-

selben immerfort auf die Nachkommen überliefert worden sei. Sie pflegen auch Aufzeichnungen darüber vorzuweisen, von welchen sie sagen, dass Zeus dieselben gemacht habe, zur Zeit, als er noch, unter den Menschen weilend, den Tempel gründete. Das Land besitzt Metallreichthum an Gold, Silber, Kupfererz, Zinn und Eisen. Diese alle dürfen nicht aus der Insel exportirt werden, auch dürfen die Priester unter keinen Umständen aus dem geheiligten Land fortreisen. Wer aber einen, der doch aus dem Lande reiste, trifft, hat das Recht, denselben zu tödten. Weihgeschenke aber, goldene und silberne, zahlreiche und grosse, sind den Göttern aufgestellt und im Laufe der Zeit ist die Menge der geheiligten Weihbilder ausserordentlich gross geworden. Die Pforten des Tempels tragen bewunderungswürdige Kunstarbeiten aus Silber, Gold und Elfenbein, sowie Schnitzereien aus wohlriechendem Holz. Das Lager des Gottes hat sechs Ellen Höhe, vier Ellen Breite, ist massiv golden und zum Theil mit Kunstarbeiten geschmückt. In der Nähe steht auch der Tisch des Gottes, der an Grösse und sonst an Kostbarkeit dem Lager nahe kommt. In der Mitte des Lagers erhebt sich eine grosse goldene Säule, die Schriftzeichen trägt, welche bei den Aegyptern heilig genannt werden und in denen die Thaten des Uranos und des Zeus, und nach diesen diejenigen der Artemis und des Apollo, die von Hermes beschrieben sind."

Im sechsten Buch kam Diodor wieder auf die Insel Panchaia zu sprechen. Leider sind uns aber aus demselben nur Auszüge in des Eusebius Präparationes evang. 2 erhalten geblieben. Wir geben dieselben, ihrer Wichtigkeit wegen, nach Bekkers Text (T. I, pag. 503—504) ebenfalls vollständig:

„Euhemeros wurde, nachdem er Freund des Königs Kasander geworden war, von diesem beauftragt, für denselben einige königliche Geschäfte und grosse Reisen ins Ausland auszuführen. Derselbe erzählt nun, er sei nach Süden ins Weltmeer ausgefahren. Er hätte sich im glücklichen Arabien eingeschifft und die Fahrt mehrere Tage durch den Ocean fortgesetzt. Da sei

er denn zu grossen Meerinseln gelangt, als deren eine die Insel Namens Panchaia, hervorrage. Er habe gesehen, wie die Einwohner derselben, die Panchaier, sich durch Frömmigkeit auszeichneten und durch die Art, wie sie die Götter mit überaus prachtvollen Opfern und bedeutenden silbernen und goldenen Weihgeschenken ehrten. Die Insel sei den Göttern heilig, und enthalte manches Bewunderungswürdige, sowohl in Bezug auf Alterthümlichkeit als künstlerische Arbeit, worüber wir zum Theil schon in den vorhergehenden Büchern berichtet haben. Auf derselben erhebe sich auf einem hohen Hügel der überaus heilige Tempel des Dreieinigen Gottes (*Διὸς Τριφυλίου*), von diesem gegründet zu der Zeit, als er, selbst noch unter den Menschen weilend, König des ganzen Erdkreises war. In diesem Tempel stehe eine goldene Säule, auf welcher mit Panchaiischen Buchstaben die Thaten des Uranos, Kronos und Zeus übersichtlich beschrieben seien. Nach dieser Inschrift sei Uranos ein gerechter (*ἐπιεικής*), wohlthätiger (*εὐεργετής*) und der Bewegung der Gestirne kundiger Mann gewesen, der auch die himmlischen Götter (*οὐράνιοι θεοί*) zuerst mit Opfern geehrt habe. Desshalb sei er denn auch Uranos zubenannt worden. Von seiner Frau Hestia habe er zu Söhnen gehabt Titan und Kronos, zu Töchtern Rhea und Demeter. Kronos sei nach Uranos König gewesen, habe Rhea geheirathet und den Zeus, die Hera und den Poseidon gezeugt. Dann habe Zeus das Reich des Kronos übernommen, Hera, Demeter und Themis geheiratet, von der ersten habe er die Kureten zu Kindern gehabt, Phersephone von der zweiten und Athene von der dritten. Er sei nach Babylon gekommen und von Belus gastfreundlich aufgenommen worden, hernach sei er auf die im Ocean liegende Insel Panchaia gekommen und habe seinem Grossvater Uranos einen Altar gegründet. Von dort sei er dann durch Syrien gekommen zu *Kasios*, der damals König gewesen sei, woher auch das Gebirge *Kasion* seinen Namen habe. Darauf sei er nach *Kilikien* gekommen und habe den Landesfürsten Kilix im Kriege besiegt. Er

sei auch zu den meisten andern Völker gekommen und von allen geehrt und zum Gott erhoben worden."

Dieser Reisebericht des Euhemeros von Messene, desselben, der durch die nach ihm benannte Theorie der Mythenerklärung, des Euhemerismus, eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, ist schon von den Alten aufs heftigste angegriffen worden. Nach Strabon II, 4, 2 (ed. C. Müller pag. 86, 18) ist dem Euhemeros allerdings mehr Glauben zu schenken, als dem (durch seine Seereisen an die Nordsee ebenfalls berühmt gewordenen) Pytheas, da Euhemeros doch wenigstens nur in Ein fremdes Land, nach Panchaia, geschifft sei. Eratosthenes dagegen nenne den Euhemeros einen Lügner und wolle eher dem Pytheas Glauben schenken (*φησὶ δ' οὖν ὁ Πολύβιος . . . πολὺ δέ φησι βέλτιον τῷ Μεσσηνίῳ (Εὐημέρῳ) πιστεύειν ἢ τούτῳ (Πυθέῳ). ὁ μέντοι γε εἰς μίαν χώραν τὴν Παγχαίαν λέγει πλεῦσαι Ἐρατοσθένης δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν, Πυθέα δὲ πιστεύειν*). Und so ist denn auch bis zu dieser Stunde des Euhemeros Panchaia nach dem Vorgange Strabons VII, 3, 6 (ed. C. Müller pag. 248, 43) zu den durchaus fabelhaften Ländern gerechnet und mit den antiken Berichten über die Hundsköpfe, Brustäugler und Einäugler auf Eine Linie gestellt worden. Das einzig halbwegs Positive, was uns von den Alten noch über Panchaia berichtet wird, ist die Meldung des Plinius Hist. Nat. VII, cap. 56 (197), die Erfinder der Goldschmelzung seien nach einigen Thoas und Eaclis in Panchaia gewesen (*auri metalla et conflaturam Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem, ut alii, Thoas et Eaclis in Panchaia, aut Sol Oceani filius, cui Gellius medicinae quoque inventionem ex melle assignat*). Dass hier noch Cadmus als Phoenix genannt wird, hängt verwechselungsweise zusammen mit des Plinius Bericht Hist. Nat. X, cap. 2, der Vogel Phoenix trage sein Nest nach Panchaia in die Stadt der Sonne und lege es dort auf dem Altar nieder. Wir kennen diese Sage aus Herodot II, 73, nur dass wir durch Plinius um die werthvolle Mittheilung bereichert werden, die Sonnenstadt Heliopolis, die Herodot

nach Arabien verlegt, sei in Panchaia. Wir werden bei anderer Gelegenheit auf diesen Vogel Phoenix zurückkommen.

Den römischen Dichtern kam das wunderbare Land Panchaia zur mosaikartigen Ausschmückung ihrer Gedichte sehr gelegen. Tibullus verwendet es als das Land, das reich an theuern Waaren sei (Lib. III, Elegia 2, v. 23):

Illic quas mittit dives Panchaia merces
Eoique Arabes, pinguis et Assyria.

Und Virgil vergisst nicht, unter den Ländern des Ostens, die es, trotz ihres Reichthums, nicht mit Italien aufnehmen könnten, das weihrauchreiche Panchaia anzuführen (Georgica II, 136—140):

Sed neque Medorum, silvae ditissima, terra,
Nec pulcher Ganges atque auro turbidus Hermus,
Laudibus Italiae certent, non Bactra, neque Indi,
Totaque turiferis Panchaia pinguis harenis.

Verfolgen wir nun des Euhemeros Reisebericht auf seine realen Bestandtheile hin, so gelangen wir zu merkwürdigen Ergebnissen. Euhemerus lief vom glücklichen Arabien aus und schiffte, offenbar den Monsun benutzend, durch das erythräische Meer nach Osten. Ueber die heilige Insel Ἱερα zwischen Arabien und Kedrosien wage ich noch keine Deutung. Jedenfalls lag dieselbe im indischen Ocean. Denn die Produkte der Insel gehen zunächst in die Hände arabischer Kaufleute, die sie dann nach Phoenicien, Coelesyrien und sogar nach Aegypten (ἔτι δὲ Αἴγυπτον) bringen. Aegypten muss demnach das vom Stapelplatz im persischen Meerbusen unter den zunächst liegenden Absatzländern das entfernteste gewesen sein.

Von dieser Insel Ἱερά, deren Name möglicherweise nur einem zendischen *Airya* = *Arya*, wenn nicht gar dem Ἀβιρία, dem Lande der *Abhîra* an den Mündungen des Indus, dem *Ophir* des Königs Salomon (s. Weber, Ind. Skizzen[2] pag. 73—74 mit Anm. 1), seinen Ursprung verdankt, lag dreihundert Stadien

entfernt die Insel (*νῆσος*) oder das Land (*χώρα*) *Παγχαία* im östlichen Theile des (Indischen) Oceans (*εἰς τὸ πρὸς ἕω μέρος τοῦ ὠκεανοῦ κειμένη*). Von dem nach Osten vorspringenden Vorgebirge desselben könne man die Küste Indiens in duftigen Umrissen erblicken (*ἀπὸ γὰρ τοῦ πρὸς ἀνατολὰς ἀνήκοντος ἀκρωτηρίου φασὶ θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος*). Hier liegt keine andere Möglichkeit vor, als dass Euhemerus die Insel Ceylon als einen Theil der Insel Panchaia betrachtet habe, denn nur von der Nordostspitze Ceylons aus ist ein Erblicken der indischen Küstenlinie möglich. Diese Vermischung geographischer Beobachtung ist aber desshalb werthvoll, weil sie uns das Land Panchaia nicht in Arabien, sondern in Vorderindien suchen lehrt. Das Land Panchaia ist nämlich nichts anderes als das Land *Baṅga*, *Vaṅga* der Sanskrit-Inder, das Land *Baṅgâla*, Bengalen. Plutarch in seiner Abhandlung Ueber Isis und Osiris Cap. XXIII hat *ἐν Πάγχοντι*. Vielleicht stand ursprünglich **Πάγχονι*, es würde dann die Form *Πάγχον* einem indischen **Baṅgan* entsprechen und wenn das von Böhtlingk-Roth im Sanskritwb., Bd. V, pag. 618 verzeichnete *vaṅgana*, m., das = *vaṅga*, Solanum Melongena sein soll, mit *vaṅga*, dem Namen des Volkes der *Vaṅga*, *Baṅga*, d. h. der Bengalen, identisch ist, so würde, da der Endvocal *a* in indischen Wörtern schon frühzeitig fallen gelassen worden ist, der Zurückführung des plutarchischen **Πάγχον* auf ein indisches **Baṅgan* nichts hinderlich sein. Dass der Name *Vaṅga*, *Baṅga* mit scharfer Consonanz ausgesprochen wurde, beweist der Name der Insel *Bangka*, der Zinninsel, insofern nämlich derselbe wieder nichts anderes sein kann als sanskritisches *baṅga*, *vaṅga*, n. Zinn (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 15). Unter den Produkten *Παγχαίας* führt denn auch Euhemeros bei Diodor in der That Zinn (*κασσίτερος*) an. Dasselbe war kaum in Bengalen selbst gewonnen, wenigstens ist über die Zinnproduction Bengalens nichts bekannt. Das in *Baṅgka*, der Kassiterideninsel des Stephanus von Byzanz gewonnene Zinn konnte aber, um nach

Indien und von dort in den fernen Westen zu gelangen, keinen andern, weil keinen näheren Exportweg einschlagen, als an die Gangesmündung, d. h. nach Bengalen, von wo es dann den Ganges hinauf an den Indus und an die Malabarküste und von dort durch das erythräische Meer entweder den persischen Meerbusen hinauf nach Babylon oder durch das Rothe Meer nach der Hafenstadt Eziongeber gelangte. Infolge seiner Provenienz aus Bengalen mochte das Zinn, wie im Sanskrit der Fall, das bengalische, d. h. eben *baṅga* heissen oder umgekehrt mochte der Name des Landes, woher für den Grosshandel das Zinn zunächst kam, vom Zinn hergenommen werden, sodass dann also *Baṅga*, *Vaṅga*, *Παγγαία* das Zinnland bedeuten würde. Die bei Plutarch a. a. O. für den Namen der Bewohner des Landes *Baṅga* vorkommende Variante *Παγγῶοι* stammt unzweifelhaft von einer Nebenform *Baṅgu*, die im Sanskrit in *Vaṅgula*, *Vaṅgâla* (Petersburger Sanskritwb., Bd. V, pag. 618) vorkommt, welches letztere die Personification einer, doch gewiss nur „die bengalische“ bezeichnenden musikalischen Weise ist.

Das Land *Παγγαία* soll ausser von den *Παγγαῖοι* (*Παγγῶοι*) als den Ureingeborenen bewohnt sein von zugewanderten *Okeaniten*, *Indern*, *Skythen* und *Kretern*. Die Okeaniten sind zweifellos nur *Malaien*, die *Inder* bedürfen keiner Erklärung, in den Skythen erblicke ich die *Çaka*, die ja in den *Çâkya*, aus denen *Çâkyamuni* hervorgieng, für das untere Gangesthal bezeugt genug sind. Schwierig zu erklären sind die *Kreter*. Von einer Einwanderung der alten Bewohner der Insel Kreta in Indien kann natürlich gar keine Rede sein. Sondern hier haben wir es wieder mit einer griechischen Assimilation fremdländischer Namen zu thun. Die Kreter führten allgemein auch den Namen *Κούρητες*, *Κουρῆτες*, an welche die *Kuru* der Inder anklangen Zwar ist von einer so tief in den Osten erstreckenden Wanderung der *Kuru* aus der Sanskritliteratur nichts bekannt, dagegen spricht das *Kurumaṇḍala*, der Name der Koromandelküste im Südosten der vorderindischen Halbinsel, wohl für die Mög-

lichkeit, dass ein Theil der Kuru sich sogar nach Bengalen wendete.

Die Hauptstadt des Landes ist *Panára* (*Παν*ά*ρα*). Ich stehe nicht an, darin die heilige Stadt *Benares* zu erblicken. Der Sanskritname derselben ist im Sanskrit *Vârâṇasî*, *Varâṇasî*, wofür aber auch *Vaṇârasî* vorkommt; der gegenwärtige Name beweist die Möglichkeit, dass *Παν*ά*ρα* schon frühzeitig in der Umstellung *Vânârasi* vorkommen konnte, das *Π* für *B* oder *V* erklärt sich wie in *Παγγαία* für *Bāṅga*, *Vāṅga*. Die andern Städte *Ὑραχία*, *Δαλίς* und *Ὠχεανίς* wage ich noch nicht zu deuten. Deutungsfähig dagegen scheint mir der Name der Stadt *Δῶα* und das Volk der *Δῶοι*. Dieselben werden wohl die aus dem Rigveda wohlbekannten *Dâsa* sein, ein Wort und Begriff, mit welchem die Arier die barbarischen Ureinwohner auf der ganzen Linie des specifischen Arierthums zu benennen pflegten. Dieses *Dâsa*, im Zend *Dâha*, griechisch *Δᾶοι* und *Δάοι*, konnte prâkritisch *Dâa* und wohl auch *Dôa* werden, wobei an das macedonische und phrygische *Θώς* für *Δαός*, lat. *Davus*, erinnert werden mag. Die Stadt *Ἀστερουσία* könnte die griechische Uebersetzung eines sanskritischen *Târâvati*, Sternenstadt, sein.

Im Zusammenhang mit den ethnologischen Verhältnissen des Landes Panchaia steht die Heldensage seiner sanskrit-arischen Einwanderer, der sogenannten *Kreter*, d. h. der *Kureten*, der *Kuru*, wobei möglicherweise der Name des Landes der Kuru, skt. *Kurukshetra*, mit in Betracht kommt. Nach den Trägern der Sage von der Abkunft aus *Κρήτη* = *Kurukshetra*, nach den Priestern, d. h. offenbar nach den Brahmanen, wurden die Kreter, d. h. die Sanskrit-Arier, die Kuru, von Zeus in das Land Panchaia geführt, was nur auf Indra, den Gott der sanskritarischen Eroberungsarbeit, deuten kann. Denn Indra rühmt ja im Rigveda: *aham bhûmim adadâm âryâya* „ich habe die Erde dem Arier gegeben“. Von höchstem Interesse ist die Nachricht, diese Priester seien sich auch noch des Zusammenhanges ihrer Mundart mit der der (Kuru-)Kreter bewusst gewesen und hätten

zahlreiche Belege dafür aus beiden Mundarten aufgeführt, also standen sie offenbar auch noch mit den zurückgebliebenen Bewohnern (Kurukshetra-)Kretas in Verkehr oder hatten die alte Sprache als Literatur- und Kirchensprache traditionell fortgepflanzt, denn die Priester wiesen sogar Schriften vor, die aussagten, dass Zeus (Indra) ihren heiligen Tempel in der Urzeit gegründet habe. Wir werden auf diese Angabe sofort wieder zurückkommen.

Von unschätzbarem Werth ist die Sage, der (Kuru-)Kreter Gott Zeus (Indra) sei nach Babylon gekommen und dort von Bel gastlich aufgenommen worden. Von dort aus sei er dann direkt nach Panchaia am Ocean gezogen und habe dort seinem Grossvater Uranos einen Altar errichtet. Ueber diesen Uranos sofort das Weitere. Aber der Zug des (Kuru-kretischen) Zeus-Indra nach Babylon erinnert beredt an die Eroberung Babylons unter Çvaitreya Bṛihaduktha Rigv. V, 13, die ich in Iran und Turan pag. 217—227 ausführlich besprochen habe. Nur bleibt bis jetzt noch vollständig räthselhaft, wie die Sage, Zeus-Indra sei von Babylon aus unmittelbar nach Panchaia gekommen. zu deuten sei. Denn sie lässt den Schluss zu, diese Wanderung sei zur See erfolgt, was über alle uns bis jetzt bekannten mythisch-historischen Nachrichten, sowie über alle uns bis jetzt geläufigen Begriffe von der Wanderung der verschiedenen Stämme der Sanskrit-Arier hinausgeht. Jedenfalls ist Ein Resultat aus diesem Theil der brahmanischen Heldensage Panchaias zu ziehen, die Thatsache, dass sich die Brahmanen Bengalens eines uralten Zusammenhanges mit Babylon noch bewusst waren.

Wenn die Heldensage der (Kuru-)kretischen Panchaier dann weiter erzählt, ihr Zeus-Indra sei dann aus Panchaia nach Syrien gekommen zu dem damaligen Bewohner des Landes, Namens *Kasios*, von dem der Berg *Kasios* in Syrien seinen Namen habe, so kann natürlich nicht im Traum an eine Zurückwanderung der Sanskrit-Arier, oder eines Theiles derselben, aus Panchaia nach Syrien

gedacht werden, sondern hier hat der griechische Berichterstatter wieder sanskritische Namen an griechische angelehnt. Denn nach meiner Auffassung haben wir in *Συρία* an den Sonnengott *Sûrya* und in *Κάσιος* an den *Kaçyapa* zu denken und dass in der That zwischen *Kaçyapa*, dem alten Repräsentanten des Kaçyapa-*Κάσπιον*-Gebirges und *Sûrya*, der Sonne, die nach dem Veda über dem Kaçyapa-Gebirge aufgeht, Zusammenhang walte, habe ich dargestellt in Iran und Turan pag. 58—63. Es ist aber auch möglich, dass sich *Κάσιος* geradezu auf *Kâçî*, die Stadt Benares (*Παναρα*) und den dort verehrten *Sûrya*, wie er aus dem *ἡλίου ὕδωρ* zu erschliessen ist, bezieht. Der *Κάσιος* wäre dann etwa *Kâçînâtha* „der König von Benares" d. h. Çiva, der wohl auch *Kâçya* heissen konnte.

Ganz in derselben Weise erklärt sich die Sage, Zeus-Indra sei nach Kilikien gekommen und hätte den Landesfürsten *Κίλιξα* im Kriege besiegt. Auch hier ist in Wahrheit nicht entfernt an Kilikien zu denken, sondern der Grieche hatte von den Brahmanen offenbar von *Girîça* (ursprünglich ausgesprochen **Girîcha*) gehört, gewiss nicht im Sinne des *Gir-îça* „Herr der Lobgesänge", eines Beinamens des Gottes Bṛihaspati, sondern, worauf die Bezeichnung *τοπάρχης* deutet, im Sinne des *Giri-îça*, „Fürst der Berge", des Himavat-Himâlaya.

Sollte — entgegen der obigen Auffassung — möglicherweise auch die Sage, Zeus-Indra sei nach Babylon gekommen und dort vom Gotte Bel gastlich aufgenommen worden, (*ἐπιξενωθῆναι*) in derselben Weise erklärt worden müssen? Man hätte dann an *Babhru* zu denken, das, als adj. braunroth braun bedeutend, als Subst. im Rigveda von Gott Rudra, Soma oder Agni gebraucht wird und das in späterer Zeit (nach dem Petersburger Sanskritwb., Bd. V, pag. 23) auch Beiname Krishṇa's oder Vishṇu's wurde. Die gastliche Aufnahme leitet wohl auf Soma, allein der Sonnengott Bel deutet wohl eher auf den Sonnengott Vishṇu (oder Agni im Rigveda), vielleicht aber noch eher auf irgend einen Namen wie *Bâlârkavarṇa*, die eben auf-

gegangene Sonne, d. h. Çiva, ähnlich wie das gleichbedeutende *Bâlâditya* oder *Bâlâtapa*, wofür vielleicht hypokoristisch auch einfach *Bâla* (als Subst. m. der Knabe) galt.

Die Angaben über das Göttersystem der Panchaier sind zum Theil sehr durchsichtig brahmanisch, zum Theil, insofern Euhemeros die indischen Götternamen durch entsprechensollende griechische ersetzt, räthselhaft. Ganz durchsichtig ist der dreieinige Zeus mit dem nach ihm benannten Tempel des *Διὸς Τριφυλίου* und dem Götterberg *Τριφύλιος Ὄλυμπος*. Es ist zweifellos der *Trimûrtti*, d. h. der dreieinige Brahmâ, Vishṇu und Çiva. Sollte bei letzterm Götterberg an den aus dem Atharvaveda (IV, 9, 8) wohl bekannten Berg *Trikakud* „Dreigipfel" im Himavat zu denken sein? Man könnte freilich ebensogut an den *Trikakubh* des Vishṇupurâṇa oder an den *Trikûṭa* des Epos denken. Da es aber heisst, die Priester brächten auf dem *Τριφύλιος Ὄλυμπος* alljährlich ein grosses Opfer dar (*θυσίαν τε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ποιεῖν τοὺς ἱερεῖς μετὰ πολλῆς τῆς ἁγνείας*), so möchte ich an das Trikakud-Opfer denken, das, nach den wenigen und allzukurzen Angaben über dasselbe (Petersburger Sanskritwb., Bd. III, pag. 424) zehn Nächte lang unter Hymnengesang gefeiert wurde. Man könnte allerdings bei *Ζεὺς Τριφύλιος* auch an *Tripura*, eine Form des Çiva, denken, wozu dann die Sage stimmen würde, dass *Ἄμμων* die Städte der Panchaier, *Δῶα* und *Ἀστεροῦσία* (es gehört wohl noch *Ὠκεανίς* hinzu) erobert und von Grund aus zerstört habe. Hier kann *Ἄμμων* nur *Vâmana* oder *Vâma-deva*, eine Form Çiva's oder *Ambarîsha*, die personificirte Schlacht, ebenfalls eine Form Çiva's, sein. Dieser hatte nämlich nach dem indischen Epos die Dreistadt *Tripura*, die drei Asuraburgen, durch Feuer zerstört, welche *Maya*, ein grosser Zauberer, den Dämonen aus Gold, Silber und Eisen, im Himmel, im Luftraum und auf der Erde gebaut hatte. Von dieser That her hiess Çiva denn der Tripuravernichter: *Tripuraghna*, *Tripurahan*, *Tripuradvish*, *Tripuravijaya*, *Tripuradahana*, *Tripurântakà*, *Tripurântakara*, *Tripurâri*, *Tripurârdana*, s. bei

Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 437. Wenn diese Auffassung des *Ζεὺς Τριφύλιος* als des *Çiva Tripura* richtig ist, so lässt sich dann auch die fernere Sage begreifen, wornach der *Τριφύλιος Ὄλυμπος* seinen Namen davon erhalten habe, dass die Bewohner am Fusse desselben aus drei Völkern beständen, nämlich aus den Panchaiern, Okeaniten und Dòern.

Nächst dem *Ζεὺς Τριφύλιος* oder Çiva galt in Panchaia als höchster Gott *Οὐρανος*, nach welchem der heilige Götterberg *Οὐρανοῦ δίφρος* benannt war. Im Tempel des *Ζεὺς Τριφύλιος* stand eine goldene Säule, auf welcher in Panchäischen Buchstaben die Thaten des Uranos, des Kronos und des Zeus summarisch beschrieben waren. Uranos sei der erste König gewesen, ein gerechter, wohlthätiger und des Laufs der Gestirne kundiger Mann, der die himmlischen Götter zuerst mit Opfern geehrt habe, desshalb habe man ihn auch Himmel (*Οὐρανος*) zubenannt. Die Stelle ist so wichtig, dass es hier des Originaltextes bedarf: *ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ἐπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς. μετὰ ταῦτά φησι πρῶτον Οὐρανὸν βασιλέα γεγονέναι, ἐπιεικῆ τινὰ ἄνδρα καὶ εὐεργέτην καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανόν προσαγορευθῆναι.*

Es kann hier keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass wir es in *Οὐρανός* mit *Varuṇa* zu thun haben, der unverkennbar mit Kronos und Zeus (wer sind diese Götter im Sanskrit?) eine Trinität bildet. Der Thron des Uranos (*Οὐρανοῦ δίφρος*) als Berg hat zunächst ein Analogon in dem *Varuṇâdri* (*Varuṇa-adri*), Varuna-Berg im Pañcatantra (s. B.-R.). Der Name ist die geographische Localisirung der himmlischen Göttersitzes des Varuṇa, wie wir denselben Rigv. VIII, 41, 9 finden, wo es heisst:

yásya çvetấ vicakshaṇấ
tisró bhū́mîr adhikshitáḥ |
trír úttarâṇi paprátur
Váruṇasya dhruvấṃ sádaḥ
sá saptânā́m irajyate
nábhantâm anyaké same ‖ 9 ‖

„Dessen glänzendes Augenpaar über die drei Erden strahlt, die drei oberen (Welten), den festen Sitz Varuna's erfüllt, der herrscht über die sieben." (Hillebrandt).

Der „feste Sitz des Varuṇa" ist der Himmel, denn Rigv. I, 25, 10 heisst es:

ní shasâda dhṛitávrato
Váruṇaḥ pastyâsv á́ |
sâṃrâjyâya sukrátuḥ ‖

„Nieder liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, in den Wohnungen (des Himmels), der einsichtsvolle, zur Ausübung der Gesammtherrschaft."

Daher denn die Sage der Panchaier, dass Uranos-Varuna, sich gern an diesem Ort (den Bergen *Οὐρανοῦ δίφρος* und *Τριφύλιος Ὄλυμπος*) aufgehalten und von der Höhe desselben herab den Himmel und die Gestirne unter ihm betrachtete (*μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλείοντα τῆς οἰκουμένης προσηνῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐφορᾶν τόν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα*). Indem so *Οὐρανος*-Varuna als „König der ganzen Welt" (*víçvasya bhúvanasya rấjâ* Rigv. V, 85, 3) hoch über der Welt, wie Çiva auf dem Berge Kailâsa, im Himavat thronend, den Lauf der Gestirne betrachtet, wird er zum sternkundigen Weisen (*τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως ἐπιστήμονα*). Der Rigveda rühmt die weltordnende Weisheit Varuṇas in den begeistertsten Ausdrücken. Varuṇa hat Himmel und Erde auseinandergestützt Rigv. VII, 89 1:

dhí́râ tv àsya mahinấ janū́ṅshi
ví yás tastámbha ródasî cid urví́ |

„Ja weis' und hehr sind seine Schöpferthaten,
Der Erd' und Himmel auseinander stützte."

Varuṇa kennt die geheimen Namen der Morgenröthe Rigv. VIII, 41, 5:

yó dhartâ bhúvanânâṃ
yá usrâṇâm apîcyâ
véda nâmâni gúhyâ |

„Der da, der Aufrechterhalter der Welten,
Der da der Morgenröthen verborgene geheime Namen kennt."

Varuṇa ist der weiseste Weise. Der Atharvaveda V, 11, 4 rühmt von ihm:

ná tvad anyo kavítaro ná medháyâ dhîrataro
Varuṇa svadhâvân |
tvám tâ víçvâ bhúvanâni vettha

„Es giebt keinen grössern Seher als dich, keiner ist an Einsicht weiser als du, o Varuṇa, du selbstherrlicher, du kennst diese Welten alle."

Als „Lenker der Weltordnung" (*netâ ṛitásya* Rigv. VII, 40, 4) und als König der Götter (Çat. Br. XII, 8, 3, 10, ed. Weber pag. 945: *Váruṇo vaí devânâṃ râjâ)* ist Varuṇa auch zum „Lehrer der Götter" geworden, denn Agni gilt Atharvaveda II, 29, 4 als *Varuṇena çishṭah* „durch Varuṇa unterrichtet" (s. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra pag. 81). Desshalb hat denn auch Varuna die Opfer eingesetzt. Rigv. X, 90, 16 (auch I, 164, 50) heisst es von den Göttern:

yajnéná yajnám ayajanta devás
ṭâni dhármâni prathamâny âsan |

„Mit dem Opfer opferten die Götter das Opfer, dieses waren die ersten Satzungen."

Nun ist aber Varuṇa der Schöpfer und Träger aller Satzungen, was im Rigveda immer und immer wieder betont wird (vgl. z. B. Rigv. VII, 89, 5: *Varuṇo . . táva dhármâ* „Varuṇa dein sind die Satzungen"). Es ist desshalb vollkommen begreiflich, wenn Euhemeros von Uranos berichtet, derselbe habe zuerst

die himmlischen Götter durch Opfer zu ehren gelehrt (*ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς*).

Ebenso verständlich ist der Bericht der Sage Uranos sei ein freundlicher, wohlwollender Mann gewesen (*ἐπιεικῆ τινὰ ἄνδρα καὶ εὐεργέτην*). Im Rigveda, z. B. VII, 35, 6 heisst Varuṇa: *suçaṇsa*, huldvoll, segnend, wohlgesinnt, und Rigv. I, 129, 3 und I, 136. 6 *sumṛlîká*, huldreich, gnädig. An letzterer Stelle fleht der Dichter Paruchepa Daivodâsi:

námo divé bṛihaté ródasîbhyâm
mitráya vocaṃ Varuṇâya mîḷhúshe
sumṛlîkáya mîḷhúshe |

„Anbetung möchte ich aussprechen dem hohen Himmel, den beiden Räumen, dem Mitra, dem Varuṇa, dem segenspendenden, dem huldreichen, dem segenspendenden."

Die andern, im Gewande griechischer Umschreibung erwähnten Gottheiten der Panchaier sind nur zum Theil nach ihrem ursprünglichen Urbild wiederzuerkennen. Die Thaten des *Uranos* und *Zeus*, dann diejenigen der *Artemis* und des *Apollo*, die von *Hermes* beschrieben sind, beziehen sich wohl auf den Rigveda und dessen Hymnen, auf *Varuṇa* und *Indra*, die zwei Angelpunkte des vedischen Götterglaubens, die der *Artemis* können nur auf *Ushas*, die Göttin der Morgenröthe gehen, die des *Apollo* nur auf *Mitra* oder *Sûrya* und *Hermes* wird wohl als *Aryaman* oder als der Götterbote *Agni* verstanden werden müssen. Für mich bis jetzt ganz undurchsichtig ist die Aufzählung der Göttergenealogien im zweiten kleinern Bericht des Euhemerus. Ist dort die Frau des Uranos(-Varuṇa), die Ἑστία, als *Varuṇânî* oder als *Ushas* zu fassen? Liegen hier Itihâsa- oder Purâṇa-Elemente zu Grunde?

Hochinteressant und von noch nicht absehbarer Tragweite für die Geschichte der indischen Kunst sind des Euhemerus Berichte über den Tempelbau und Tempelschmuck der Panchaier. Ich halte es für möglich, dass aus irgend einer der zahlreichen Schilderungen der Mirabilia Romae des Brahmanismus, in irgend

einem Kâçîstotra oder Kâçîmâhâtmya oder in dem Kâçîkhaṇḍa des Skandapurâṇa, wo speciell nur Benares dargestellt wird, die Beschreibung der Herrlichkeiten der heiligen Stadt *Πανάρα* noch gerechtfertigt werden könnte. Das reichste Material darüber würde wohl den Sanskritgelehrten und Archäologen von Benares zu Gebote stehen. Auch die Topographie von Panara, wie sie Euhemerus giebt, wird wohl nur in Benares selbst controllirt werden können.

Wichtig für die Geschichte der indischen Schrift und der zahlreichen, von der Beantwortung dieser Frage abhängigen Verhältnisse der Entwickelung der Sanskritgrammatik und Ueberlieferung der Vedatexte ist die Nachricht von der den Panchaiern eigenen Buchstabenschrift. Dass dieselbe zur Aufbewahrung alter Poesie benutzt wurde, geht hervor aus dem Bericht über die Aufzeichnungen der Priester (der Brahmanen) bezüglich ihrer eigenen Sprachverwandtschaft mit der Sprache ihres Mutterlandes Kreta (Kurukshetra). Diese Nachricht kann sich nur auf lexicalisch-grammatische Werke beziehen. Ebenso kann die Mittheilung, die Priester beschäftigten sich hauptsächlich nur mit dem Dienst der Götter, sowie mit den Hymnen und Lobgesängen auf dieselben, nur auf die Liederpoesie des Veda gehen. Benutzte man in Panchaia um 300 v. Chr. und schon eine ganze Urzeit früher die Schrift zur Aufzeichnung archaistischer Sprachelemente und zu Inschriften, so wird man sie naturgemäss auch zur Ueberlieferung der Vedenpoesie benutzt haben. Die zwei überaus wichtigen Stellen (in Imm. Bekkers Diodorausg., Lips., Teubner, 1853, T. I, pag. 462 und pag. 504) lauten so: *προσεδρείουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπείαις καὶ τοῖς περὶ τούτων ὕμνοις τε καὶ ἐγκωμίοις, μετ' ᾠδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι· μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἡγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε κατ' ἀνθρώπους ἂν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου, δεικνύντες τὰ πολλὰ διαμένειν παρ' αὐτοῖς*

Κρητικῶς ὀνομαζόμενα· τήν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι, τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί. ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τούτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὢν ἱδρύσατο τὸ ἱερόν. Das *δεικνύντες* und *ἐδείκνυον* können offenbar an beiden Stellen nur von schriftlichen Vorlagen verstanden werden. Die zweite Stelle lautet: *ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσῆν, ἐν ᾗ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ὑπάρχειν γεγραμμένας τάς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς.* Also inschriftliche Vedahymnen.

Die im Heiligthum aufgestellte goldene Säule selbst ist wohl ein Lingam gewesen, wie es der, wie wir oben sahen, in Benares herrschende Çivacultus erklärlich macht.

Mit der hochentwickelten Baukunst, Plastik und Bildschnitzerei in Holz hängt zusammen das Kunsthandwerk und der Luxus, wie sie sich in der Tracht zum Ausdruck bringen. Die Träger des Comforts und Luxus waren die Priester, die Brahmanen, aus denen auch die Künstler und Kunsthandwerker (*τεχνῖται*) hervorgiengen. Sie trugen Goldschmuck, die Weiber auch Ohrgehänge wie die Perser (*παραπλησίως τοῖς Πέρσαις*), ferner, was wieder persisch, golddurchwirkte *Mitren* (*μίτρας χρυσοϋφεῖς*). Von besonderer Feinheit und Weichheit waren ihre Wollenkleider. Es waren wohl baumwollene Stoffe, wie sie unter dem Namen *Kâçîkasûkshma* „Benares-fein" jetzt noch berühmt sind. S. Böhtlingk-Roth Sanskritwb., Bd. II, pag. 271,

Merkwürdig sind des Euhemerus Berichte über die Verfassung des Landes. Ueberraschend ist die Angabe, die Bevölkerung Panchaias gliedere sich in drei Kasten, wofür wir vier erwarten würden. Die Sache ist wohl so zu verstehen, dass die vierte Kaste in den Augen des Euhemerus mit der dritten, von deren Beschäftigung sie sich zu wenig unterschied, zusammenschmolz. Wir hätten also 1. Priester (*ἱερεῖς*) und Künstler (*τεχνῖται*), also *Brahmanen*. 2. Ackerbauer (*γεωργοί*). 3. Krieger

(*στρατιῶται*) und Hirten (*νομεῖς*). Hiernach wären die *Kshattriya* aus dem zweiten in den dritten Rang versetzt und die *Vaiçya* aus dem dritten in den zweiten Rang erhöht. Die *Çûdra* als vierte Kaste wären in die dritte, in die der Kshattriya, eingeschmolzen. Die Herunterdrückung der Kshattriya liesse sich begreifen aus der nach Euhemerus in absoluter Souveränität dominirenden Stellung der Brahmanen, die in ihrem rein hierarchischen Staate sich auch keine Könige gefallen liessen, sondern alle geistlichen und politischen Angelegenheiten selbst besorgten (*αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι*, ferner *οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἁπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τάς τε τῶν ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιούμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι*) und nur Geschäftsvorsteher mit einjähriger Gewalt, aber ohne Gerichtsbarkeit über Leben und Tod (also eben ohne jede Souveränität) wählten (*ἄρχοντας δὲ καθιστᾶσι κατ' ἐνιαυτὸν τρεῖς· οὗτοι δὲ θανάτου μὲν οὐκ εἰσὶ κύριοι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα διακρίνουσι*). Die socialistisch zugespitzte Ausschliessung alles Privateigenthums, sowie die souveräne, ob zwar auch gerechte Verfügung der Brahmanen über sämmtliche Erzeugnisse der Bodencultur und des Handwerks, sowie über alle Einkünfte des Staates, erinnert an die analogen Einrichtungen des Priesterstaates der Jesuiten im Paraguay im siebzehnten Jahrhundert.

Die Bestimmung, dass kein Priester das geheiligte Land verlassen dürfe, wenn er nicht Gefahr laufen wolle, vogelfrei zu werden, entspricht dem noch jetzt mit aller Strenge gehandhabten Gesetz des Brahmanismus. Das Verbot des Exports dagegen ist zweifellos ein Missverständniss des Euhemerus, dem erstens die Thatsache widerspricht, dass die Brahmanen ausser über alle Erzeugnisse des Landes auch über alle Einkünfte (*προσόδοι*) verfügten. Diese Einkünfte konnten und könnten in einem sich selbst genügenden, auf jährlicher Gütervertheilung basirenden Staatswesen nur in Zöllen bestehen, die aber wieder den Export des Ueberschüssigen zur Voraussetzung haben. Und dass der indische Export an Zinn (*κασσίτερος*), sowie an Perlen

Edelsteinen, Gewürzen, Farbhölzern und wohl auch Produkten des Kunsthandwerks, wie schon der Edelsteinexport voraus setzt, schon im höchsten Alterthum sehr beträchtlich gewesen sein muss, hat sich uns schon früher ergeben. Dass die Metallproduction ein wesentliches Element Panchaias gewesen sein muss, geht hervor aus der uns von Plin. Hist. Nat. VII, 197 überlieferten Sage, die bergwerksmässige Goldschmelzerei sei von *Thoas* und *Eaclis* in Panchaia erfunden worden: *auri metalla et conflaturam Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem, ut alii, Thoas et Eaclis in Panchaia, aut Sol Oceani filius, cui Gellius medicinae quoque inventionem ex melle assignat.* In *Thoas* und *Eaclis* haben wir es natürlicherweise nicht mit griechischen, sondern panchaiischen Namen zu thun, d. h. also mit Sanskritwörtern. Und diese sind nicht schwer zu erklären. In *Thoas* erblicke ich ein hypothetisches **dhavas* von W. *dhû*, griech. in *θυ-έλλα* etc., blasen, deren Identität mit skt. *dham*, blasen, feststeht. Aber *dham*, blasen, bedeutet auch schon schmelzen, wie *dhmâ*, blasen, schmelzen, wovon im Rigv. V, 9, 5 das Substantiv *dhmâtṛi*, der Bläser, Schmelzer. In *Eaclis* erkenne ich ein hypothetisches *ayaḥ-çrî* „der Ruhm des Erzes", wie zahlreiche mit *çrî* componirte Substantive, z. B. *vijaya-çrî*, der Ruhm des Sieges, Siegesruhm, *çrî* in seiner ursprünglichen Aussprache als *chrî* gesprochen. Vgl. über *çrî* als zweiten Theil eines Compositums auch Pischel in den „Vedischen Studien", Bd. I, pag. 55, wo für *çrî* die Bedeutung „Kraft, Macht, Herr" erschlossen wird.

Der Bericht des Euhemerus über Panchaia hat übrigens weltgeschichtliche Bedeutung erlangt, dadurch dass Campanella seinen Sonnenstaat (*Civitas Solis*) auf denselben gebaut hat. Campanella's Sonnenstaat ist aber eines der Urevangelien des modernen Socialismus!

IV. Iranische Hymnen des Rigveda.

1. Der *Vôurukasha* des Avesta und der *Urúḳkáksha* des Rigveda.

In einem dem Ṛishi Çamyu Bârhaspatya zugeschriebenen Hymnus der Liedersammlung des Bhâradvâja, Rigveda VI, 45, dessen Anfangsvers den Indra, „unsern jungen Freund" lobt, dass er „mit schöner Leitung" (*súnîtî*) „Turvaça-Yadu aus der Ferne her geführt habe" (*yá ânayat parâvátaḥ súnîtî turváçaṃ*), erheben sich die Schlussstrophen 31—33 zum Preise der Freigebigkeit des Paṇifürsten Bṛibu. Die drei wichtigen Strophen lauten:

ádhi bṛibúḥ paṇînâṃ varshishṭhe mûrdhánn asthât,
urúḥ kákso na gâṅgyáḥ ‖ 31 ‖
yásya vâyór iva dravád bhadrâ râtíḥ sahasríṇî,
sadyó dânâya máṁhate ‖ 32 ‖
tát sú no víçve aryá á sádâ gṛiṇanti kârávaḥ,
bṛibúṃ sahasradâtamaṃ sûríṃ sahasrasâtamam ‖ 33 ‖

„Ueber den Pani's stand auf höchster Spitze Bṛibu, [wie das weite Dickicht an der Gangâ"] ‖ 31 ‖

Anmerk. Dieser Bogen war schon in der zweiten Revision, als mir Weber seine Abh. Episches im vedischen Ritual zuschickte, in welcher er pag. 28, Anm. 5 die Gleichung *Vôurukasha* = *Urukaksha* antecipirt.

„er, dessen segensreiche Gunst, die tausendfache, rasch zur Hand ist, wie vom Wind her gleichsam, sie neigt sich rasch zum Schenken“ ‖ 32 ‖

„Desshalb preisen denn auch alle unsere frommen Sänger fort und fort den Bṛibu als tausendschenkenden Opferherrn, als tausendspendenden“ ‖ 33 ‖

Ueber den freigebigen Opferherrn Bṛibu, der nach Strophe 31 unter den sonst als geizig verschriebenen Paṇi (s. mein Iran u. Turan pag. 113) eine Ausnahme bildete, erfahren wir aus dem Veda weiter nichts. Dagegen macht ihn die Anukramaṇika des Rigveda, das Sängerverzeichniss, zum *takshan*, zum Zimmermann und wohl aus ihr schöpft Çânkhâyana in Çrautasûtra XVI, 11, 11 (bei Böhtlingk-Roth Sanskritwörterb., Bd. V, pag. 111): *yathâ bharadvâjo bṛibau takshṇi prastoke ca sârñjaye saniṃ sasâna* „wie Bharadvâja beim Zimmermann Bribu und Prastoka dem Sohne des Sṛiñjaya eine Spende empfing.“ Wenn Bṛibu als Zimmermann von grossem Reichthum, woraus seine Freigebigkeit floss, gepriesen wird, so wird er wohl in einer holz-, also waldreichen, Gegend, gewohnt haben, was zu dem Aufenthalt der Pani am untern Laufe des ehemals ins Kaspische Meer mündenden Oxus vorzüglich passt. S. Iran u. Turan pag. 113. Dieser Bṛibu ist übrigens sehr interessant wegen seines Namensanklangs an den ebenfalls wegen seines Reichthums und seiner Freigebigkeit hoch gepriesenen *Dâsá Balbûthá Táruksha* Rigv. VIII, 46, 32. Die Parner und Daher bildeten eine Volkseinheit als welche sie von den antiken Geographen stets zusammen *Πάρνοι-Δάαι* aufgeführt werden vgl. z. B. Strabon Lib. XI, cap. 7, 1; ed. C. Müller, Paris 1877, pag. 435, 50; ferner Lib. XI, cap. 9, 3, pag. 442, 4. Ist am Ende dieser Parner *Bṛíbú*, der offenbar für ein älteres **Barbu* steht, mit dem Dâsa (Parna) *Balbûthá* Táruksha (einem Türken?) identisch? Oder ist *Táruksha* vielleicht nur eine hypokoristische, des Anfangs-*a* (wie in *Πάρνοι* = *Ἀπαρνοι*) verlustig gegangene, synkopirte Form des iranischen *âtarevaksha* im Avesta für älteres *âtarvaksha*, dem Titel des

Mobed, welcher den Feuerdienst besorgt (Justi Handb. d. Zendspr., pag. 50)? Ueber *Táruksha* = Türke s. schon Iran u. Turan, Einl. pag. XII. Ebendort pag. XII dachte ich bei *Balbûtha* (für ein im Skt. unmögliches **Bablûtha*) an Babylon.

Bṛibu ragt über alle Paṇi um Haupteslänge hinaus, so hoch hinaus *urúḥ kákso ná gâṅgyáḥ*. Bei dieser Vergleichung nun beginnt die liebe Noth der Rigvedainterpreten. Ludwig und die Tradition übersetzen: „wie das weite Dickicht an der Gangâ," indem sie *gâṅgyáḥ* als adj. von *Gaṅgâ* fassen. Nun giebt es aber kein solches Adjektiv und ein von Böhtlingk-Roth im Sanskritwörterbuch (Bd. II, pag. 12) mit Recht für *urúḥ kákso* vermutheter Eigenname *Urukáksha* ist an der Gangâ ebenfalls nicht nachweisbar. Zudem würde diese Vergleichung, als vollständig lahm, hinken. Und obendrein fehlte das tertium comparationis, das offenbar in *gâṅgyáḥ* oder in dem Wort, das ursprünglich für *gâṅgyáḥ* gestanden haben muss, enthalten gewesen sein muss. Hier hilft nun weiter nichts als die Annahme, dass für *gâṅgyáḥ* ursprünglich, wie auch Sâyaṇa interpretirt, gestanden habe: *Gaṅgâyâḥ*, sodass also die Stelle einstweilen zu übersetzen wäre: „wie Urukaksha über die Gaṅgâ."

Was ist nun *Urukáksha* oder *Uráḥ kákshа?* Ich glaube, nicht mehr und nicht minder als der *Vôurukasha* des Avesta, das Kaspische Meer! Ich glaube auch, dass der Name in seiner ältern Form, die für *Vôuru*, resp. *uru* ein *varu* verlangt, noch wiederklingt aus dem Namen der Seestadt *Βαρύγαζα*, dem heutigen Barotsch am Busen von Cambay. Das Wort bezeichnet das weitufrige, wie denn auch die Huzvaresh-Uebersetzung des Avesta das Wort mit dem dasselbe bedeutenden *Ferâkhkant* wiedergiebt. Die Vergleichung lautet nunmehr: „wie das Kaspische Meer über die Gangâ." Das ist eine zutreffende Vergleichung. Bṛibu zeichnet sich durch die Grösse seiner Freigebigkeit vor allen andern Paṇis aus, wie sich das Kaspische Meer durch seine Grösse über die der Gaṅgâ, d. h. hier, des Oxus, erhebt.

Wir stehen in diesem Hymnus auf dem Boden der Turvaça-Yadu in Parthien, es kann demnach von der spätern Gangâ, die die Sanskrit-Arier in Hindostan so benannten, noch keine Rede sein. Sondern hier ist als tertium comparationis nur die Gaṅgâ im Sinne des Oxus möglich. Und dass der Oxus in ferner Urzeit *Gaṅgâ* geheissen haben muss, geht hervor aus dem Namen des Paradiesflusses *Gihon*, der schon längst (s. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Giessen 1850, pag. 249) als der Oxus erkannt worden ist. Es deutet darauf auch der Name der *Alaka-nandâ* im Vishṇupurâṇa, den Wilson (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 123) als den Ganges gefasst hat und den ich ebendort als hervorgegangen aus *Arg rut*, einem bekannten Namen des Oxus = *Arang*, Araxes, *Arajji* gedeutet habe (s. dort pag. 124). Diese Bedeutung von Oxus möchte ich der Gaṅgâ auch in dem berühmten Hymnus zum Lob der Flüsse (Rigveda X, 75, 5) zuweisen. Die Nadîstuti rühmt die Flüsse des Pandschab, beginnt aber mit einem Lob auf die grossen Ströme Hochirans. Bedeutet in Vers 5 in der Stelle *imám me Gaṅge Yamune Sarasvati* die Gangâ den Oxus, so ergiebt sich dann, wenn zugleich *Yamunâ* = Hamunseestrom (s. mein Iran u. Turan pag. 99—100) und die *Sarasvatî* die *Haraqaiti*, der Hilmend der Vasishṭha (ebendort pag. 98—99), die von Nord nach Süd gehende Reihenfolge: *Gaṅgâ* (Oxus), *Yamunâ* (Hamun), *Sarasvatî* (Haraqaiti-Hilmend), während, wenn wir in den drei Namen die später erst kennen gelernten Flüsse Hindostans suchen, alsdann keine Reihenfolge herauskommt.

2. Die astronomische Orientirung der geographischen Lage des von den Açvinau befahrenen Meeres.

In „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 127—129 hatte ich nachgewiesen, dass die Heilthätigkeit der vedischen Açvinau auf die erfrischende Wirkung des Morgen- und Abendwindes zu beziehen ist, über deren Heilkraft uns der persische Geograph

Qazwînî werthvolle Anhaltspunkte gewährte, wie uns derselbe auch über den nicht mythologischen, sondern vollständig realen Charakter des von den Açvinau verstreuten Honigthaus Aufklärung gab. Die Açvinau kommen auf ihrem goldenen Wagen im Abenddunkel und bei der Morgenröthe herangefahren (vgl. Rigv. X, 39, 1) und zwar kommen sie über das Meer gefahren (Rigv. I, 30, 18 *samudré . . . íyate*), von ferne her (Rigv. VIII, 5, 31 *á váhethe parâkât)*, sie fahren von Osten nach Westen (Rigv. VIII, 10, 5 *yád adyâçvinâv ápâg yát prâk sthó vâjinîvasû*). Nach Rigv. VIII, 9, 14 werden die Açvinau zum Somaopfer bei den Turvaça Yadu eingeladen und nach Rigv. VIII, 10, 5 verweilen sie bald bei den Druhyu-Anu im Westen, bald bei den Turvaça-Yadu im Osten.

Nun hatte sich uns in „Iran und Turan" pag. 41 ergeben, dass die Turvaça als Verbündete der *Vṛicîvant*, die wir als *Vṛika* = *Hyrkanier* erkannt hatten, in der Nachbarschaft Hyrkaniens, vielleicht in Taberistan gewohnt haben müssen, wo möglicherweise der Name der alten Stadt Tûs, der einstigen Hauptstadt von Chorasan, noch Zeugniss von ihrem einstigen Aufenthalt ablegt. Wohnten aber die Turvaça in Taberistan oder Hyrkanien, so kann das Meer, welches die Açvinau befahren, nur das Kaspische Meer gewesen sein.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Açvinau blos als Morgen- und Abendstern betrachten. Wenn der Morgenstern mit dem Morgenwind im Osten aufgeht und über das Meer nach Westen fährt, so giebt es auf ganz Iran nur zwei Meere, von denen diese Angabe gemacht werden kann, nämlich der Aralsee und das Kaspische Meer. Wenn aber zugleich gesagt wird, der Morgenwind bringe Honigthau, so lässt sich diese Angabe nur auf den Südrand des Kaspischen Meeres, beziehen, da die Lage des Aralsees, der volle 10 Breitengrade nördlicher liegt, als der Südrand des Kaspischen Meeres, solchen Honigthaufall nicht zulässt. Wenn nun die Açvinau das Meer von Osten nach Westen befahren, so muss das Land der Druhyu-Anu

im Westen offenbar südwestlich von dem Land der Turvaça-Yadu im Osten des Kaspischen Meeres liegen, wenn die Druhyu-Anu zugleich einen Theil des Fünfvölkerbundes ausmachen konnten, der seinen Sitz im Südostwinkel des Kaspischen Meeres hatte.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich, in Anlehnung an meine Deutung der Açvinau als Morgen- und Abendwind auf Iran, (Vom Pontus bis zum Indus, pag. 127—129) für das häufigste Attribut derselben, *Nâsatyau*, eine neue, vielleicht auch bessere Etymologie vorschlagen. Mir wenigstens will es nicht ein, die beiden Heilgötter von ihren langen Nasen benannt zu sehen, wie doch neuerlich vorgeschlagen worden ist. Sondern ich leite das adj. *nâsatya* ab von einer Participialform Praes. Caus. *nâsat* von W. *nas* (die allerdings im Sanskrit nicht nachweisbar ist), enthalten im gothischen Caus. *nas-jan*, heilen, retten. Den dem Wort, nicht jedoch dem mythologischen Begriff nach entsprechenden Dämon *Nâonghaithya* des Avesta halte ich nur für eine zarathustrische Diabolisirung des brahmanischen Götterpaares, letzteres als Einheit gedacht. Nâonghaithya ist der Dämon des Hochmuths, der *Tarômaiti*, und geht nicht auf einen arischen Gott zurück, sondern ist die bewusste Caricatur des sanskritarischen, vorindischen, brahmanischen Heilgötterpaares des Rigveda. Der arische Sagenschatz über die Açvinau ist enthalten in den zahlreichen Dioskurensagen der Griechen, worüber später in meinem Homerwerke.

3. Ein Varunahymnus am Kaspischen Meer.

Rigveda V, 85.

1. Auf! dem Allherrscher ein hohes singe, ein tiefes Lied, ein liebes, dem Varuṇa, dem berühmten, ihm der da auseinanderschlug — wie ein Schlächter die Haut zum Ausbreiten an die Sonne — die Erde.

2. Ueber den Wäldern hat er den Himmel ausgespannt, Kraft hat er eingesetzt in die Rosse, Milch in die Kühe, in die Herzen Verstand, Varuṇa, in die Wässer das Feuer, an dem Himmel die Sonne, den Soma auf der Fluh.

3. Nach unten gekehrt hat Varuṇa den Schlauch und denselben sich in die Luft nach Himmel und Erden ergiessen lassen, mit diesem benetzt der König alles Wesenden den Erdboden wie der Regen das Gras.

4. Benetzt den Boden, die Erde wie den Himmel, sobald er, Varuṇa (aus diesem Schlauch) Milch wünscht, mit Gewölk umhüllen sich die Berge, die rüstigen Männer lösen (die Schnüre des Schlauches.)

5. Diese auch wahrlich, des Göttlichhehren, des Berühmten grosse Kunst, des Varuṇa, will ich preisen, der mit einem Massstab gleichsam in der Luft stehend, ausmisst die Erde vermittelst der Sonne.

6. Dieser auch, des weisesten Gottes grosser Kunst hat sich noch keiner vermessen, dass alle blinkenden Ströme sich in das Eine Meer ergiessend mit ihrem Wasser dasselbe nicht füllen.

7. Wenn wir an dem blutswerwandten, o Varuṇa, oder dem befreundeten Genossen oder dem Nachbarn oder Bruder, wenn wir an dem Einheimischen, o Varuṇa, oder an dem Fremden, eine Sünde begangen haben, erlöse uns von derselben.

8. Wenn wir als Schelme beim Spiel betrogen haben, sei es in Wahrheit, sei es dass wir es nicht wussten, alle diese Fallstricke löse, o Gott, möchten wir, o Varuna, dir lieb sein.

Bevor wir uns zur Erklärung des Einzelnen wenden, wobei wir, von unserm Standpunkte aus, zunächst das historisch-geographische und ethnologische Element berücksichtigen, wird es vor allem nothwendig sein, uns nach der geographisch einzig möglichen Proveniez dieses in sich vollendet abgeschlossenen Varuṇaliedes umzusehen. Ich finde den Schlüssel zur Beantwortung dieses Räthsels in Strophe 6. Der Dichter spricht

hier aus dem Volksmunde heraus seine Verwunderung darüber aus, dass die unendliche Zahl der in das Meer mündenden Gewässer dasselbe niemals zum Ueberfliessen bringen. Das *nakir á dadharsha,* noch keiner hat sich dieser Kunst (*imâm mâyâm*) unterstanden, beweist, das seit ältesten Zeiten diese Beobachtung das Erstaunen der Meeresanwohner hervorgerufen hat. Es kann nun, nach dem, was sich uns schon in Iran u. Turan pag. 5—9 ergeben hatte, kein Zweifel darüber herrschen, dass der *sámudra* des Rigveda, wo er nicht schon zum Wolkenocean verhimmelt ist, nur das Kaspische Meer sein könne. Und die in Strophe 6 zum Ausdruck gelangende Volksverwunderung über den immer gleichen Stand des *samudra* befestigt uns in dieser Ansicht. Wie wir nämlich gesehen haben, dass, wie *nakir á dadharsha* bewies, diese Volksverwunderung traditionell war, so hat sich dieselbe bis auf die Neuzeit erhalten. Olearius nämlich, der i. J. 1634 das Kaspische Meer befuhr und den Südrand bereiste, erzählt uns pag. 408 seiner Persischen Reisebeschreibung: „Es wundern sich ihrer viel, woher es doch komme, dass diese See soviel Ströme in sich sauffe, und doch keinen merklichen Ausgang hat.“ Und aus neuester Zeit berichtet Melgunoff, Die südlichen Ufer des kaspischen Meeres pag. 32: „Die Landesbewohner sagen, dass Mazanderan allein eben soviele Flüsse habe, wie das Jahr Tage. Am ganzen kaspischen Ufer von den turkmenischen Steppen, oder dem Flusse Gurgan, im Osten, bis zum Zollhause in Astara, am westlichen Ufer, will man 1362 (?) Flüsse zählen!“

Diese Auffassung der geographischen Herkunft unseres Varuṇaliedes bestätigt sich nunmehr durch die werthvolle Angabe im Schlusspâda der Strophe 2: *adadhât sómam ádrau* „er setzte den Soma auf der Fluh ein.“ Denn ganz übereinstimmend heisst es im Avesta, Yaçna X, 27—28: Dich (Haoma), den grossen Spender der Weisheit, setzte ein kunstreicher Gott nieder — auf der Hara berezaiti (*nidadât . . . haraithyô paiti barezayâo*). Die *Hara berezaiti* ist aber bekanntlich der Alburs,

das südliche Randgebirge des Kaspischen Meeres. Diese Angabe des Avesta stimmt wieder überein mit der Mittheilung Anquetil du Perrons (s. auch Justi, Beiträge zur alten Geogr. Persiens I, 5 der Hom wachse auf den Bergen von Gilan, Mazanderan, Shirwan (und Yezd). Vgl. darüber insbesondere auch meine Abhandlung über den Açnavanta-Açvattha-Sabelân als Sitz des Soma in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 77—82.

Stehen wir hiemit auf geographisch festem Boden, so erklärt sich nun auch die Angabe von Strophe 2 unseres Varuṇaliedes: *apsv àgním . . . adadhât* „er setzte in die Wässer das Feuer ein." Hier kann es sich nicht um das aus dem Meeresschooss aufsteigende Gewölk, resp. um den aus der, dem Meeresschooss entstiegenen Wolke herausfahrenden Blitz handeln, da in sämmtlichen Schöpfungswerken, die in Strophe 2 erzählt werden, es sich überall um unabänderliche feststehende Schöpfungsverhältnisse handelt. So ist hier denn auch von dem den Wässern unabänderlich innewohnenden Feuer die Rede. Ich möchte darin eine Hindeutung auf die zahlreichen Thermen der Alburskette erblicken. Die wunderbaren Heilwirkungen der heissen Schwefelquellen konnte den arischen Bewohnern dieser vulkanischen Gebirge schon urzeitlich nicht entgehen. Ueber diese Thermen erfahren wir aus Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 23, Folgendes: „Es ist bekannt, dass der Demavend ein Vulkan ist, aus dem jedoch nur zu Zeiten Rauch aufsteigt; man zählt an 70 Krater. Der Berg hat viele Schwefelquellen und enthält viele Mineralien, vorzugsweise Steinkohle" und pag. 24: „Die Schwefelquellen sind so heiss, dass man Eier darin kochen kann. Einige derselben werden von den Persern auch als Heilquellen besucht." Naturgemäss mussten solche warme Quellen auf den Feuergott bezogen werden. So auch führten die Griechen dieselben auf Hephaistos zurück, wie der Scholiast zu des Aristophanes Wolken v. 1052 berichtet: *Ἰβυκός φησι τὸν Ἥφαιστον κατὰ δωρεὰν ἀναδοῦναι Ἡρακλεῖ λουτρὰ θερμῶν ὑδάτων, ἐξ ὧν τὰ θερμὰ τινές φασιν Ἡράκλεια*

λέγεσθαι. S. des Ibykos Fragm. 41 bei Bergk, Poetae Lyrici Graeci (Lips. 1843), pag. 662. S. darüber auch noch Lauer, System der griechischen Mythologie, p. 382, Anm. 1620.

Betrachten wir nunmehr noch die andern realen Anhaltspunkte, die uns das Varunalied zur Unterstützung unserer Ansicht von der kaspischen Provenienz desselben bietet, so werden wir dieselben in erwünschter Uebereinstimmung mit den schon gefundenen treffen.

Gleich der Anfangspâda von Strophe 2: *váneshu vy antárikṣham tatâna* „über den Wäldern hat er den Himmel ausgebreitet" lässt uns einen Schluss ziehn auf den Waldreichthum und die Baumriesen Mazanderans. Denn soviel ist sicher, dass dem Dichter dieses Anschauungsbild nur in einem wälderreichen Lande mit hohen Bäumen sich aufdrängen konnte. Vgl. über diesen Waldreichthum die armenische Etymologie des Wortes Mazanderan, sowie über die „staunenmachende Grösse und Höhe der Wälder" Mazanderans die Schilderung des britischen Reisenden Morier vom J. 1815 in meinem Iran und Turan pag. 142—143. Hillebrandt (Varuna und Mitra pag. 71) sowie Geldner (in den Vedischen Studien, Bd. I, pag. 114) übersetzen *váneshu* mit „in den Bäumen." Geldner begründet seine Uebersetzung mit den Worten: „Bäume oder Wald und Luft sind für die Beobachter unzertrennlich. Er hört dieselbe in dem Rauschen, nimmt sie wahr in dem Zittern des Laubes und atmet sie besonders gern in dem kühlen Schatten des Baumes. Varuna hat es gefügt, dass die Luft durch die Bäume streichen kann. Vgl. „die luftigen Eichen" bei Wieland." Geldner, dessen realistischer Erklärung des Rigveda wir sonst zustimmen, hat hier vollständig übersehen, dass er ein rein idealistisches Princip in die Rigveda-Erklärung hineinträgt, Motive aesthetischer Naturverzücktheit, zu denen der indische Geist erst durch den verinnerlichenden Einfluss des Buddhismus gelangt ist, ja die zum Theil erst durch Rousseau's oder Bernardin de St. Pierre's Naturschwärmerei für die moderne Menschheit gewonnen worden

sind, von denen aber der Rigveda noch so vollständig frei ist, dass wir mit Erstaunen die Wahrnehmung machen, wie unempfänglich der Inder des Veda sich selbst noch für den Blumenreichthum Kashmirs oder des Pandschab zeigt. Der Inder des Veda staunt nur über diejenigen Naturerscheinungen, die ihm durch die Macht, Grösse, Glanz oder durch ihren Nutzen imponiren und selbst in denjenigen Liedern, wo, wie in den Hymnen auf die Morgenröthe, zum ersten Mal in der Urgeschichte der Menschheit ein freies sich Hingeben an die Natur zum Durchbruch gelangt, geschieht es nur unter der Illusion, die Schönheit einer Göttin, ja, nach Geldner, die Reize einer Hetäre zu besingen. Wie sehr der Dichter unseres Varuṇahymnus die Natur in echt antiker Gebundenheit des Geistes nur unter der Vorstellung des Nutzens betrachtet, woneben dann noch der Eindruck des räumlich Grossartigen aufkommt, beweist gerade Strophe 2, wo für die „Kühe" ein Wort gebraucht wird, das sonst die „Morgenröthen" als die „röthlich aufflammenden" bezeichnen könnte und an diesen gleichsam leibhaftigen Morgenröthen weiss er nur die von Varuṇa in sie gelegte Milch zu bewundern. Wie dem Dichter in Strophe 2 die Höhe des Fundorts des Soma imponirt, an der Sonne die Höhe ihres Standpunktes, so ist er betroffen über die Höhe der Wälder und ihrer Baumriesen, über welchen erst der Luftraum ausgespannt erscheint. Das Wort *antárikṣha* bezeichnet immer nur den Luftraum in der Höhe, niemals die Luft als das auch dem Erdboden entlang streichende Lebenselement, als das selbst die Tiefen erfüllende Fluidum, das durch das Laub der Bäume rauscht. Ich möchte desshalb den Locativ *váneshu* mit „über den Wäldern" (oder Bäumen) wiedergeben.

In Strophe 3 möchte ich *kávandham* nicht nach allgemein gültiger Auffassung als „Tonne" fassen, da der vom Appellativum *kávandha* nicht abzulösende Mythus vom Dämon *Kavandha* Züge enthält, die sich mit dem Begriff des Apellativums *kávandha* im Sinne von „Tonne" nicht vereinigen lassen. Es scheint mir

unzweifelhaft, dass zwischen dem altindischen Wolkendämon *Kavandha* oder *Kabandha* und dem griechischen Dämon der Trockenheit *Κάανθος* ursprüngliche Wesenseinheit herrscht, wie sehr auch, wie sich gleich zeigen wird, beide Dämonengestalten sich später ihrem Wesen nach differenziirten. Herrscht aber zwischen beiden Dämonen ursprüngliche Identität auf indogermanischem Boden, so kann nur die Form *kavandha* die ursprüngliche sein und fallen daher alle auf die Form *kabandha* gegründeten Etymologien, die von einer Zusammensetzung des Interrogativpronomens *ka* mit dem Substantiv *bandhá*, wornach es „also als die viele oder starke Bänder oder Reifen habende" (Grassmann) bezeichnet wäre, in sich zusammen, zugleich mit der Bedeutung „Tonne", die sich nur an diese falsche Etymologie anlehnt. Der Wolkendämon *Kavandha*, in verhärteter Aussprache später auch *Kabandha*, war nach indischer Sage im Râmâyaṇa ein Dânava, der, ein Sohn der Anmuthsgöttin Çrî, von Indra für seinen Uebermuth dadurch bestraft wurde, dass ihm der Gott Kopf und Schenkel in den Leib drückte, dagegen ungeheure Arme und einen Mund im Rumpfe verlieh. S. Weber in den Ind. Stud., Bd. I, pag. 218 Anm. Wäre die ursprüngliche Gestalt des Kavandha eine Tonne gewesen, so hätte sich dieser Mythus unmöglich aus derselben entwickeln können. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir daran denken, dass die ursprünglichsten Wasser-, Wein- und Milchbehälter Schläuche gewesen, wie sie es gerade in den Ländern ums Kaspische Meer bis auf diesen Tag geblieben sind. An das Bild eines gefüllten Ziegenschlauches, wie solche in Transkaukasien und drüben an den Ostufern des Kaspischen Meeres noch bis zur Stunde gebräuchlich sind, konnte sich dagegen leicht genug die Vorstellung eines Wolkenschlauches anknüpfen, dessen zum Zwecke des Trinkens abwärts gewendete Oeffnung, in Verbindung mit den zwei als Handhaben hervorragen Schenkeln wiederum leicht zur mythischen Vorstellung Veranlassung geben konnten, als sei diese hässliche Figur des unter dem Bilde eines ungeheuren

Wolkenschlauchs angeschauten Wolkendämons das Werk eines dem Dämon aufsätzig gewesenen Gottes.

Die Etymologie von *kavandha*, *Κάανθος* bleibt vorläufig noch dunkel. Der griechische *Κάανθος* war nach Pausanias IX, 10, 5 ein Sohn des Okeanos. Von seinem Vater abgeschickt, um seine Schwester Melia zu suchen, fand er diese in der Gewalt des Apollon und warf deshalb Feuer in das Ismenion, den heiligen Hain des Apollon bei Thebe. Der Gott tödtete ihn mit Pfeilen. An der Quelle des Ares zeigte man sein Grabmal. Hahn in seinen Sagwissentschaftlichen Studien pag. 504 fasst den *Κάανθος* als „Blumenversenger", in des Kaanthos Anzündung des ismenischen Hains erblickt er ein mythisches Bild für die Waldbrände im Hochsommer und Apollons Rache führt er auf die Herbstgleichensonne zurück. Es ist wohl kaum fraglich, dass die griechische Volksetymologie thatsächlich in *Κάανθος* an *καίειν*, *καύειν*, brennen, und wohl auch *ἄνθος*, die Blume, gedacht hat. Und vielleicht liegt in der That auch dem indischen Dämon *Kavandha*, insofern er mit dem griechischen Trockenheitsdämon *Κάανθος* ursprünglich eins gewesen ist, eine Wurzel **ku*, brennen, leuchten, zu Grunde, wovon dann eine später zu *kavandha* nasalirte Participialform, **kavanta* sich bilden konnte. Fick in seinem Indogermanischen Wurzelwörterbuch pag. 44, stellt diese Wurzel *ku* auch wirklich auf und leitet von der allerdings nur erschlossenen Form derselben im Sanskrit, **çu*, *çvi* nicht nur skt. *ço-na*, flammend, m. Feuer, sondern auch *çve-ta*, weiss und *çvas*, morgen „eigentlich beim Aufleuchten" (= lat. *cras*) ab, zu dieser Form stellt er dann das griechische *καίω* für *καϝ-ω*, *καύ-σω*, *κέκαυ-μαι*, *ἐ-καυ-θην*, brennen. Es hat nun zwar den Anschein, als ob auch der indische Dämon Kavandha sich in diesen Zusammenhang füge, denn, wie Weber Ind. Stud., Bd. I, pag. 295 Anm. beibringt, gab es einen Gandharva Namens *Kabandha Âtharvana*, der Âtharvana, als Sohn des Atharvan, führt aber auf einen „Feuerpriester" zurück und vom Wolkendämonen Kabandha, dem

Indra den Kopf in den Rumpf drückte, erzählt die Sage im Râmâyaṇa, Râma und Lakshmaṇa hätten dem Ungeheuer seine langen Arme abgehauen und den Rumpf verbrannt, wodurch Kabandha, von dem auf ihm lastenden Fluche befreit, seine frühere schöne Gestalt wieder erlangte (s. Böhtlingk-Roth's Sanskritwörterb. Bd. II, pag. 71). Lässt sich dieser Zusammenhang zwischen den beiden Dämonengestalten *Κάανϑος* und *Kavandha* nicht leugnen, so würde der mythische Name älter und ursprünglicher sein, als das Apellativum *kavandha* und es würde dann das indische Appellativ *kavandha*, *kabandha*, zwar schon urzeitlich früh, aber doch erst secundär aus dem Dämonennamen abgeleitet worden sein, da ihm im Griechischen kein Appellativ *κάανϑος* zur Seite steht — oder darf das erst nachhomerische *κύαϑος*, Becher, Hohlmass für Flüssigkeiten, als ungunirte Parallelform von *Κάανϑος*, *kabandha* betrachtet werden? Die secundäre Entstehung des Appellativs aus der verblassenden Bedeutung des Dämonennamens hätte nichts übermässig Auffallendes an sich, da z. B. bekanntlich der spätlateinische Apellativname für Jagdhund *vertagus*, *veltragus* aus dem altpersischen *Verethraghna*, der Vṛitratödter, im Veda *Vṛitraghna* stammt und im Französischen *ogre* „der Stellenvermittler, Lumpenhändler" Niemand mehr an dessen Abkunft aus dem römischen Unterweltsgott" *Orcus* denkt.

Die Wiederaufnahme des Refrains *unátti bhûma* vom Schluss der Strophe 3 zu Anfang der Strophe 4 bezeugt den echten Volksliedscharakter unseres Varuṇahymnus, vgl. darüber meine Specialabhandlung in Abthlg. V. Ich füge hier noch die Stelle bei Taittirîya Saṃhitâ (ed. Weber) IV, 5, 1, 3:

utaí 'naṃ gopấ adṛiçrann
ádṛiçrann udahấryaḥ |
utaí 'naṃ víçva bhûtáni,

‚und ihn sahen die Hirten, es sahen ihn auch die Wasserträgerinnen, ihn auch alle Wessen." Die „rüstigen Männer" (*tavishîyantaḥ ... vîrâḥ*), die den Wolkenschlauch von seinen

Riemen lösen, sodass die Milch aus der nach unten gewendeten Oeffnung fliessen kann, sind die Winddämonen, die Maruts.

Ueber den Varuṇa in Strophe 5 als *âsurá*, als „Sohn des Asura" vgl. P. von Bradke, Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras, pag. 73. Der „Sohn des Asura" ist Varuṇa als indischer Nachfolger des in die indogermanische Urzeit hinaufsteigenden Himmelsgottes *Dyâus Asura*, der im Rigveda noch deutlich als der dem Varuṇa in der Verehrung noch voraufgehende Himmelsgott auftritt.

Die Ausmessung der Erde vermittelst der Sonne als Massstabes, die hier wie wiederholt bald Varuṇa, bald Mitra zugeschrieben wird, erhält ihre meteorologische Erklärung durch die Thatsache, dass die Sonne besonders im Süden als Lichtsäule auf- und unterzugehen scheint, worüber ausführlich in meinem Iran und Turan pag. 14—18. Vgl. daselbst die Abbildung einer solchen Lichtsäule der Sonne.

Was nun zum Schlusse das aussergewöhnlich zarte Schuldbewusstsein anbetrifft, das in Strophe 7 sich ausspricht und das in dieser nahezu an buddhistische Erlösungsbedürftigkeit grenzenden Stärke im Rigveda nicht wiederkehrt, so lässt sich in dieser frühen Urzeit, aus welcher unser Varuṇalied stammt, eine derartige Feinheit der Empfindung nur begreifen bei einer Kaste oder, da in diesem Hymnus, wie gerade Strophe 7 beweist, noch kein Kastenbewusstsein existirt, bei einer Gesellschaftsklasse, die, wie ich schon in Iran und Turan pag. 176 nachgewiesen habe, durch ihre aller Sorgen um die menschliche Bedürftigkeit enthobene Ausnahmestellung sich rein und ausschliesslich der Betrachtung und der Pflege des innern Lebens widmen durfte. Wo die Grösse der Natur wie die Schönheit und Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ununterbrochen auf das Gemüth des Menschen einwirken, da fühlt er sich unwillkürlich und unbewusst zu weihevoller Stimmung angeregt. Und so stimmt es denn völlig zu der kaspischen Provenienz unseres Varuṇahymnus, wenn uns Melgunoff, Die südlichen Ufer des kaspischen

Meeres, pag. 39 nachfolgende Beobachtung mittheilt: „Eine Eigenthümlichkeit der Bewohner dieser Uferprovinzen ist ihre Religiosität und ihr Eifer in Erfüllung der vorgeschriebenen Gebräuche; man behauptet sogar, dass das Volk hier mehr als in dem ganzen übrigen Persien unter dem Einflusse der Geistlichkeit stehe, der hier selbst den der Regierung überwiege. Ueberall sieht man zahlreiche Takie (heilige Gebäude), in den Städten fast auf jeder Strasse, in denen sich das Volk versammelt, um die Erzählungen von den traurigen Schicksalen der Söhne Ali's anzuhören." So wird es dort auch in der vedischen Urzeit schon gewesen sein.

4. Ueber den historisch-geographischen Hintergrund der Sage von Purûravas und Urvaçî.

Jüngst hat Geldner in den von ihm mit Pischel herausgegebenen Vedischen Studien (Stuttg., 1889), pag. 243—295 die Sage von Purûravas und Urvaçî nach ihren märchenhaften Bestandtheilen eingehend untersucht, um dann das Rigvedalied X 95, jenes merkwürdige Zwiegespräch zwischen Purûravas und Urvaçî, mit grosser Einlässlichkeit und einer Fülle kleiner Einzelresultate dermassen aufzuhellen, dass das betreffende Lied nunmehr in einem ganz neuen Lichte erscheint. Die historisch-geographischen Anhaltspunkte aber, die zwar nicht das Rigvedalied, wohl aber das Çatapatha-Brâhmana und das indische Epos bieten, hat er mit keiner Sylbe berührt. Da nun aber die Purûravas-Urvaçî-Frage durch Geldner wieder so sehr in den Vordergrund der Rigvedaphilologie gerückt worden ist, nehme ich die Gelegenheit wahr, das meiner Methode zugängliche Material der Sage ins richtige Licht zu setzen. Manche der vom indischen Epos gegebenen mythisch-geographischen Namen sind mir allerdings auch noch nicht durchsichtig geworden, ich werde aber bei einer andern Gelegenheit auf die ganze Purûravas-Urvaçî-Sage zurückkommen.

Das Çatapatha-Brâhmana erzählt XI, 5, 1, 4 (ed. Weber pag. 856) von dem über das Verschwinden seiner leidenschaftlich geliebten Urvaçî halb wahnsinnig gewordenen Purûravas *sá âdhyâ jálpan kurukshetráṃ samáyâ cacârânyátaḥplakshéti bísavatî tásyai hádhyanténa vavrâja táddha tâ apsarása âtáyo bhûtvâ páripupluvire* ‖ „Vor Liebessehnsucht irreredend wanderte er durch Kurukshetra. Dort ist ein Lotusteich, *Anyatahplaksha* geheissen. An dessen Gestade wandelte er. Dort schwammen gerade die Apsaras in Schwanengestalt herum.“ (Geldner). Die hier gegebenen Andeutungen *Kurukshetra* und *Anyatahplaksha* klären sich gegenseitig auf, insbesondere, wenn wir die vom indischen Epos überlieferten mythisch-geographischen Namen zur nähern Orientirung herbeiziehen.

Nach den von mir im zweiten Band meiner historisch-geographischen Untersuchungen gewonnenen Resultaten (s. Vom Pontus bis zum Indus, Einleitung pag. XIV—XVI, wo die Uebersicht über die einschlägigen Einzelabhandlungen im Bande gegeben ist), lag das Kurukshetra ursprünglich nicht zwischen Yamunâ und Gangâ in Hindostan, sondern auf dem Hochland von Iran in Chorasan, wohin das *Κορωνοῦ ὄρος* und die *Παν-θιαλαῖοι* als auf die ursprünglichen Wohnsitze der *Kuru* und der *Pañcâla* hinweisen. Wir gelangen zu dem nämlichen Resultat, wenn wir die Angaben des indischen Epos über die Gegend, wo Purûravas und Urvaçî dem Liebesspiel lebten, verwerthen. Nach dem Harivamça (bei Geldner a. a. O., pag. 250) wohnten die beiden Liebenden „in dem Lusthain *Caitraratha* und am Gestade der *Mandâkinî*, in *Alakâ*, in *Viçâlâ*, in *Nandana* dem schönsten Haine, im nördlichen *Kuruland*, wo alle Wünsche wie an Bäumen reifen, am Fuss des *Gandhamâdana* und auf dem nördlichen Gipfel des Meru.“

Hier leuchtet vor Allem Eins ein: das Kurukshetra liegt nicht in Indien, sondern im Norden Indiens. Denn der Gandhamâdana liegt auch nach indischer Auffassung im hohen Norden. Bestätigt sich aber meine Deutung des Namens (s. mein

Iran und Turan pag. 102), nach welcher derselbe unr die indische spätere Assimilation des Huzvâreshnamens des Berges *Gadmanômand* „der Majestätische" in Chwarzim wäre, so ständen wir dem ursprünglichen Kurukshetra in Chorasan nahe genug. Das „nördliche Kuruland" ist kein anderes als das der *Uttarakuru* des Aitareya-Brâhmana VIII, 14 (ed. Aufrecht pag. 223): *tasmâd etasyâm udîcyâm diçi ye keca pareṇa Himavantaṃ janapadâ Uttarakurava Uttaramadrâ iti vairâjyâyaiva te' bhishicyante* „die im Norden jenseits des Himâlaya wohnenden Völkerschaften, Namens Uttarakuru und Uttaramadra, leben nicht unter Königen." Ohne mich hier bei den Uttarakuru ausführlich aufzuhalten — als *Ὀττοραχόρρα* begegnen sie später bei Ptolemaeus in Ost-Turkestan — mache ich darauf aufmerksam, dass (s. auch mein Iran und Turan pag. 227) schon Weber im Nachtrag zur Magavyakti (Monatsberichte der Berliner Akademie 23. Oct. 1879, pag. 812) in den *Uttaramadra* eine Hindeutung auf Medien erkannt hat, gestützt auf die vorher von Nöldeke gegebene Erklärung des spätern Sanskritwortes *mâṭhi*, das aus dem Persischen *mâḍhi*, der Ringelpanzer, ins Sanskrit und Arabische eingedrungen ist.

Zu demselben Resultat führt uns die historisch-geographische Aufhellung der *Mandâkinî*. Nîlakaṇṭha, der Scholiast des Mahâbhârata, erklärt nämlich (s. Böhtlingk-Roths Sanskritwb., Bd. VI, pag. 847 s. v. *vasu*) die *Mandâkinî* in der von uns oben pag. 44 ausgehobenen Stelle mit *Vasor dhârâ*, dem „Strom der Güter", in welchem wir den untern Oxus erkennen mussten, dessen „goldene Gnadengeschenke" wir nun im Hinblick auf den sich den Oxus hinunter bewegenden indischen Edelstein- und Perlenhandel sehr wohl verstehen. Dann aber, da wir schon in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 123 die *Alakanandâ* des Vishṇupurâṇa als eine volksetymologische Zurechtlegung eines älteren *Arg* oder *Arag rud* erkannt hatten, bezeichnet auch *Alakâ* und *Nandana* nur wieder denselben Strom Oxus.

Interessant ist nun der Lotusteich *Anyataḥplakshâ*. Nach

Analogie des von Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch (Bd. I, pag. 265) aus der Vâjasaneyi-Saṃhitâ XXX, 19 angeführten *anyáto 'raṇya* (*anyatas+araṇya*) „bald da bald dort waldiges Land" müsste *Anyataḥplakshâ* etwa bedeuten „bald da, bald dort Gewässer." Eine solche Bedeutung kann aber ein Lotusteich niemals gehabt haben. Der Name ist offenbar durch Volksetymologie verwirrt, d. h. dem spätern Sprachgefühl der Sanskrit-Arier assimilirt worden. Die Angabe, die Apsarasen seien, in Schwäne (*âtáyaḥ*) verwandelt, auf diesem Teich herumgeschwommen, wird uns auf den wahrscheinlich ursprünglichen Namen desselben zurückführen. Denn, wie schon Weber, Indische Studien, Bd. I, pag. 197 eingesehen hat, das Wort *âti*, für welches auch der indische Commentator nur „Wasservogel" (*jalacarapakshiviçeshasyai 'shâ saṃjnâ* pag. 590) anzugeben weiss, ist ursprünglich *anti*, lat. *anatis*, lit. *antì*, gr. νῆσσα für νητ-ια, Ente. Der Teich, auf welchem die Apsarasen als *anti*, *anati* herumschwammen, war offenbar ursprünglich ein **anatyaḥplakshâ*, aus dem dann, nachdem sich *anti*, *anati* im Sanskrit zu *âti* zusammengezogen hatte, wobei nun für *anatyaḥ* kein Etymon mehr übrig blieb, ein *anyataḥ* herausgedeutet wurde. Auch *plakshâ* war frühzeitig unverständlich geworden. Es bezeichnet die *plakshâ devî suṇritâ puṇyâ devî Sarasvatî*, die heilige Sarasvatî, das masculinum *plaksha* die Ficus infectoria. Die beiden Wörter haben nichts mit einander gemein. Das masculinum hängt offenbar zusammen mit *palâça*, dem Palâça- oder Parṇabaum, das dem femininum *plakshâ* zu Grunde liegende masculin *plaksha* entspricht dagegen dem griechischen πέλαγος, das Meer. Und dass es sich hier um ein Meer handelt, beweist die Angabe der indischen Märchensammlung Kathâsaritsâgara (bei Geldner a. a. O., pag. 257), in der Nähe der im Nandanahain einander erblickenden Purûravas und Urvaçî habe sich Vishṇu, der sich nachher des Liebeskranken annimmt, im Milchmeer (*kshîrasamudra kshîroda*) aufgehalten. Das Milchmeer ist aber, wie ich (s. mein Iran und Turan pag. 7—8) gezeigt das

Kaspische Meer, dessen süsses Küstenwasser dem ganzen Alterthum wunderbar vorkam.

5. Durgaha im Rigveda das „schwerzugängliche" Kvirint des Avesta.

In „Iran und Turan" pag. 33—34 hatte ich die *Mṛidhaḥ*, *Durgáhâ* (*rákshâṇsi*) und *Apâmîvâ* als die *Marder*, die Leute des *Durgaha* und die Stadt Ἀπάμεια erkannt. Ich hatte aber mit *Durgaha* noch nichts anzufangen gewusst. Gegenwärtig glaube ich auch dieses *Durgáhâ rákshâṇsi* deuten zu können. Ich werde dabei auf die a. a. O. im Urtext und in der Uebersetzung gegebenen Strophe aus Rigveda X,98,12 einfach verweisen.

Es handelt sich in dieser Stelle offenbar um Niederwerfung feindlicher Stämme und Städte des südlichen Mediens von den Zagrospässen bis zu den Kaspischen Pforten. Da aber giebt es nach den bis jetzt bekannten Namen, die einen Platz als „schwer zugänglich" bezeichnen, nur einen, der in diesen Zusammenhang zwischen die Amarder und die Stadt Apameia hineinpasste und das ist das *Kviriñta* des Avesta, das Justi im Zendwörterbuch pag. 157 als das Κάρια des Isidor von Charax wieder erkannt hat. Dort „auf dem schwerzugänglichen Kviriñta" (*upa kviriñtem duzhitem*, Râm Yasht 19, Spiegel Avestaübersetzung Bd. III, pag. 154) opferte Azhis Dahâka auf goldenem Throne, auf goldenem Schemel, mit zusammengebundenen Bareçma, bei überströmender Fülle dem Çpeñta Mainyu. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum pag. 207 findet den Beinamen „schwer zugänglich" in Bezug auf die „Festigkeit und strategische Wichtigkeit des Passes" vortrefflich. „Derselbe war allerdings von Bedeutung, weil über ihn die assyrischen Fürsten ihre Heerschaaren geführt haben müssen, wenn sie zur Bekämpfung der Bewohner des iranischen Hochlandes auszogen."

Als „schwer zugänglich" werden sonst noch Merw und Balkh bezeichnet. Als Ninus, König von Assyrien, zur Eroberung

Baktriens auszog, fand er dasselbe nach Diodor II, 2, 31 (ed. J. Bekker) schwer zugänglich (*Τῆς δὲ Βακτριανῆς οὔσης δυσεισβόλου.*) Und so wird es auch noch im Mahâbhârata, Sabhâparvan v. 1030 als *durgamana* „schwerzugänglich" dargestellt. Und von Merw berichtet übereinstimmend Plinius Hist. nat. VI, 16, 46: *sequitur regio Margiane, apricitatis inclytae, sola in eo tractu vitifera, undique inclusa montibus amoenis, ambitu stadiorum mille quingentorum, difficilis aditu propter arenosas solitudines per CXX M passuum.*

Da sowohl Merw als Balkh von dem Lande der Amarder und Apameia viel zu weit entfernt sind, als dass unter den *Durgahâ rakshâṇsi* irgend eine dieser Gegenden als gemeinsame Feinde zusammen mit diesen weit im Osten gelegenen Ländern aufgeführt werden könnte, so wird wohl unter *Durgaha* nur das den Mardern und Apameia zwar auch nicht nahe, aber doch noch genügend benachbarte Kerend verstanden werden dürfen. Vielleicht wird diese Annahme noch bestärkt durch eine Angabe des Çatapatha-Brâhmaṇa XIII, 5, 4, 5 (ed. Weber pag. 994). Unter den Königen der Vorzeit, die das Açvamedha-Opfer dargebracht haben, wird dort auch Purukutsa *Daurgaha*, der Sohn des Durgaha, Sohnes des Ikshvâku, aufgeführt. Nach dem Commentator Harisvâmin zu der dabei angeführten Rigvedastelle IV, 42, 8 soll aber *Daurgaha* (der Commentator schreibt *daurgraha*, bei Weber pag. 1015) ein Pferd bezeichnen (*daurgrahâ nâma daurgraheṇaçvena*). Erinnern wir uns nun, dass gerade in jener durch die uns vorliegende Rigvedastelle X, 98, 12 berührten Gegend die berühmten Rossegefilde der nysäischen Felder lagen, so könnte ein Daurgaha-Pferd eine Sanskritbezeichnung für nysäisches Pferd sein und diese Bezeichnung wiederum unsere Deutung von *Durgaha* als auf Kerend, Kviriñta bezüglich, bestärken.

6. Suplan Sahadeva, der König der Sṛiñjaya ein Sakenkönig.

Das Çatapatha-Brâhmaṇa II, 4, 4, 4 (ed. Weber pag. 147) erzählt folgende Legende von dem Uebergang des Dâkshâyaṇa-Opfers von Prajâpati, dem höchsten Gotte, auf den König *Pratîdarça Çvaikna* und von diesen auf den König der Sṛiñjaya, Suplan Sahadeva: *tam (Pratîdarçam Çvaiknam) ájagâma, Súplâ Sârñjayo brahmacaryaṃ, tásmâd táṃ ca yajnám anûce 'nyám u ca só 'nûcya púnaḥ Sṛiñjayâñ jágâma té ha Sṛiñjayâ vidâṃ cakrur yajnaṃ vaí no' nûcyágann íti té hocuḥ saha vaí nas táddevair ágan yó no yajnám anûcyâgann iti sa vaí Sahádevaḥ Sârñjayas tad apy etán nivacanam ivâsty anyad vá are Súplâ nâma dadhâ íti sá eténa yajnéneshṭvá yeyaṃ Sṛiñjayânâm prájâtir yâ çrîr etád babhûvaitâṃ hai vaí prájâtim prájâyata etâṃ çríyaṃ gachati yá evám vidvân eténa yajnéna yájate tásmâd vá eténa yajeta* ‖ 4 ‖ Zu ihm (nämlich dem Pratîdarça Çvaikna) ging Suplan Sârñjaya, um sich unterrichten zu lassen, wie man zu Brahman gelangt und so wurde er denn auch in dem dazu dienenden Opfer unterrichtet und noch in einem andern. Als er es gelernt hatte, ging er wieder zu den Sṛiñjayas zurück. Die Sṛiñjayas aber wussten, dass er zu ihnen komme, nachdem er das Opfer für sie gelernt hatte. Sie sprachen: „Wahrlich, mit den Göttern (*saha devaiḥ*) ist er zu uns gekommen er, der gekommen, nachdem er das Opfer für uns gelernt hat.“ Er hiess nun in der That Sahadeva Sârñjaya. Und noch jetzt geht das Gerede von ihm: „Merkwürdig, Suplan hat einen andern Namen angenommen.“ Er opferte nun mit diesem Opfer und was nun an Nachwuchs und Wohlfahrt bei den Sṛiñjaya erwuchs, diesen Nachwuchs lässt der erwachsen, diese Wohlfahrt erlangt der, der, dieses wissend, mit diesem Opfer opfert, deshalb möge er mit diesem Opfer opfern.“ (Delbrück).

Das Dâkshâyaṇaopfer war nach dem Scholiasten zum Aita-

reya-Brâhmaṇa III, 40 (ed. Aufrecht pag. 296) eine Gattung des Darçapûrṇamâsau-Opfers, des vereinigten Neumond- und Vollmondopfers, das sich über 15 Jahre statt 30 erstreckte. Es wurde bei demselben frischgemolkene Milch in einen glühend gemachten Topf gegossen und galt dem König Soma, also dem Mond. Nach Çatapatha-Brâhmaṇa XII, 8, 2, 3 (ed. Weber pag. 940) lernte Suplan Sârñjaya bei demselben Pratîdarça, der aber hier Aibhâvata heisst, auch das Sautrâmaṇî-Opfer, ein Somaopfer, das dem Gott Indra als Sutrâman, als „gutem Beschützer" galt. Damit steht wohl in Zusammenhang, dass, wie schon Weber in den Indischen Studien Bd. I, pag. 208 mittheilt, neben dem Sahadeva Sârñjaya im Aitareya-Brâhmaṇa VII. 34 ein *Somaka Sâhadevya* als Schüler des Parvata und Nârada erwähnt wird, der auch schon in einem Vâmadevaliede, Rigv. IV, 15, 9 (nebst den Versen 2, 7, 8) als Sṛiñjayafürst verherrlicht erscheint. Im Râmâyaṇa erscheint sogar ein *Somadatta*, der Enkel des Sahadeva, als Zeitgenosse Râmas. S. Weber a. a. O. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die sehr verwickelte Sriñjaya-Frage, wozu Weber a. a. O. reiches Notizenmaterial zusammengetragen, eingehend zu besprechen. Jedenfalls ist, was schon aus Webers Zusammenstellungen hervorgeht, von vornherein festzuhalten, das die Wohnsitze dieses Volkes im Epos nicht mehr dieselben gewesen sind wie in den Brâhmaṇa und in den Brâhmaṇa nicht dieselben wie im Rigveda, nur dass in den Brâhmaṇa, wie noch im Epos auch Ueberlieferungen aus der Vedenzeit der Sṛiñjâya mit enthalten sind.

In „Iran und Turan" pag. 122—125 hatte ich, in Anlehnung an die mittelalterliche Namensform *Zarendsh*, die *Sṛiñjaya* als *Σάραγγαι*, *Ζαραγγαῖοι* der griechischen Geographen, nämlich als die Umwohner des *Zarch-* oder Hamunsees gefasst. Ich glaube, nunmehr neue Belege zu dieser Auffassung beibringen zu können. Was die Gleichstellung von *Sṛiñjaya* = *Σαραγγαι* des Herodot betrifft, so mache ich zunächst darauf aufmerksam, dass schon Weber in den Ind. Stud. I, 276 den Upanishad-

Namen *Sarang* in Anquetil du Perron's zweitem Upanishad-Mscr. fragend zu *Sṛiñjaya* gestellt hat. Dazu tritt nun noch Folgendes. Wenn nämlich (s. oben) ein *Parvata* als Lehrer des Sṛiñjayafürsten Somaka Sâhadevya erwähnt wird, so möchte ich in diesem *Parvata* einen Vertreter der an den Südabhängen des Hindukush erwähnten *Παρνῆται, Ἀπάρνται* der Alten erblicken, die, im Rigveda *Pârâvata* genannt, von mir früher schon (1886) als feste Stütze meiner Ansicht beansprucht worden sind, dass der älteste Schauplatz des Rigveda auf dem Hochlande von Iran zu suchen sei. S. den betreffenden Artikel wieder abgedruckt in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 169—170. Vielleicht weist uns auch die von Weber a. a. O. pag. 209 erwähnte Schimpfbezeichnung der Sṛiñjaya, als *Pûti-sṛiñjaya*, auf dieselbe Spur. In Iran u. Turan pag. 125 hatte ich dieselbe wohl richtig als „Stink-Sṛiñjaya" gedeutet, unterstützt durch den parallelen Uebernamen *Ghaṭa-sṛiñjaya* „Lotter-Sṛiñjaya". Wie diese letztere Titulatur beweisst, war *Pûti-sṛiñjaya* jedenfalls in demselben höhnenden Sinne verwendet worden, und zwar in Folge des Neides, den ihre Wohlhabenheit, die ja auch das Çatapatha-Brâhmaṇa in der obigen Legende rühmt (vgl. *prajâti* und *çrî*) bei den ärmeren Nachbarstämmen, die im Gebirge wohnten, erregte. Die ursprüngliche Bedeutung des Namens *Pûti-sṛiñjaya* könnte aber doch eine andere gewesen sein. Ich habe in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 107—108 darauf aufmerksam gemacht, dass wenn Quintus Curtius VII, 3, 11, 4 den Hamunsee *Ponticum mare* nennt, an dem die Arachosier wohnen, dies schwerlich als grosser geographischer Schnitzer genommen werden dürfe, sondern dass vielmehr hier wieder eine der zahlreichen Namensassimilationen der macedonischen Soldaten Alexanders vorliege, die wahrscheinlich als einen Namen des Sees gehört hätten *Pûitica*, der aus dem Avesta bekannt ist, und sich dann denselben als *Πουτιζον* zurechtgelegt hätten. Dieses *Pûitica* des Avesta liegt nun wahrscheinlich auch der, später als Schimpfbezeichnung gedeuteten, Benennung der *Pûti-sṛiñjaya*, als der

Sṛiñjaya am Hamunsee zu Grunde, denn es gab verschiedene Sṛiñjaya.

Nun nennt (s. Weber a. a. O. pag. 208 unten) das Mahâbhârata I, 5476 die Sṛiñjaya Bundesgenossen der Pañcâla. Das Çatapatha-Brâhmaṇa aber kennt II, 4, 4, 5 (ed. Weber 147) den Devabhâga Çrautarsha als gemeinschaftlichen Oberpriester der Kuru und Sṛiñjaya (*sá ubháyeshâṃ Kúrûṇâṃ ca Sṛiñjayâṇâṃ ca puróhita âsa*). Hier nehmen also die Sṛiñjaya völlig die Stellung der Pañcâla ein. Dem entspricht wieder die genealogische Sage des Vishṇupurâṇa IV, 14 (bei Wilson-Hall, Bd. IV, pag. 102—103), dass *Pâṇḍu* (der Repräsentant der Pâṇḍu-Pañcâla) zu seiner zweiten Frau *Mâdrî* hatte, die von den Zwillingssöhnen des Âditya, von den Açvinau, nämlich von Nâsatya und Dasra, zwei Söhne hatte: *Nakula* und *Sahadeva*. Damit ist doch *Sahadeva* selbst ein Nachkomme des Pâṇḍu. Zugleich aber ist wichtig der Name der *Mâdrî*, die wir nun nach dem Vorgange Webers (vgl. mein Iran und Turan pag. 227) in der Bedeutung *Mederin* nehmen dürfen, sowie ich geneigt wäre, in *Nakula* eine Erinnerung an den Titel des Grosskönigs des Fünfvölkerbundes der Turvaça Yadu Anu Pûru und Druhyu, an den *Nahusha* zu erkennen (s. schon Iran und Turan pag. 50.)

Wie sollen wir nun nach alledem den Namen *Sahadeva* deuten? Dass er schon sehr früh nicht mehr verstanden wurde, geht gerade aus der Volksetymologie hervor, die nur das Çatapatha-Brâhmaṇa aufbewahrt hat. Denn dass die Deutung, als bestehe der Name aus einer Composition von *saha*, mit, und *deva*, Gott, nur Spielerei ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Hier kommt uns nun ein vortrefflicher Einfall Webers zu gute. Weber frägt in den Ind. Stud, Bd. I, pag. 232 am Schluss seiner Abhandlung „Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brâhmaṇa“: „War etwa Sahadeva ein stehender Name der Fürsten dieses Volkes“ (der Sṛiñjaya)? Wenn nämlich *Nakula* den Titel des Grossfürsten des Fünfvölkerbundes, *Nahusha*, repräsentirt, so dürfte der Analogie wegen dann allerdings für *Sahadeva* auf eine ent-

sprechende Bedeutung dieses Namens für das Volk der Sṛiñjaya geschlossen werden. Dann aber entsteht sofort die zweite Frage: welches war der ursprüngliche Sinn dieses Titels des Fürsten der Sṛiñjaya? Hier nun möchte ich erinnern an den unserm *Sahadeva* in der Composition entsprechenden Namen des *Ugradeva*, des Königs der im Rigveda nur erst halb-arisirten Turvaça-Yadu, der noch den auf einen ehemals turanischen Ursprung deutenden Namen *Turvîti* trägt und den ich in Iran und Turan pag. 78 als den Titel des „Königs der Ugren", nämlich der *Ugaṇa*, *Ogaṇa*, der Ungarn, gedeutet habe. Nun lautet eine Sage des Bundehesh Cap. XX (ed. Justi pag. 29—30): „Von Pourushaçpa ist gesagt: er sprang in den See Kânçava . . . und er sprang in die Quellen des Flusses Vacaeni, in sieben schiffbare Gewässer, in den See und siedelte Menschen an." In der Anmerkung fordert nun Justi: „man lese Frangraçyan statt Pourushaçpa". An andern Stellen nämlich, wo dieselbe Sage erzählt wird, z. B. Bundehesh 53, 10 (s. Justi Beiträge zur alten Geographie Persiens II, 12) heisst es: „Afrasiâb (Frangraçyan) sprang in den Kiançeh, er sprang in den See des Zarinmand, den man Hetômand heisst." Das Schwanken der Sage zwischen Pourushaçpa und Frangraçyan beweist nur, dass die Sage uralt ist und dass sie sich selbst nicht mehr deutlich darüber war, ob die Besiedelung Sedschestans in der Urzeit durch Meder oder durch aus dem Norden, aus Turan gekommene Völker, erfolgt war. Wir werden bei anderer Gelegenheit sehen, dass die Sage Recht hatte, wenn sie zwei solcher Besiedelungen annahm, zwischen denen sie nun rathlos hin und her schwankte. Jedenfalls, da dies die gewöhnliche Version war, lag die Ueberlieferung von einer Besiedelung der Hamunsenkung aus dem Norden dem späteren Bewusstsein näher. Wenn nun (s. mein Iran u. Turan pag. 228 und Einleitung pag. XVI zu Vom Pontus bis zum Indus) *Çakuni*, der Hauptveranlasser des Krieges zwischen den Kurn und Pâṇḍu, Repräsentant der aus dem Norden in Iran eingebrochenen Çaka ist, dieser Çakuni selbst aber in der

Sage ein Königssohn der *Gandhâra* heisst, so müssen die Çaka schon einmal in der Urzeit, nicht erst im zweiten Jahrhundert vor Christus, die mitteliranische Tiefebene besetzt haben. Möglich nun, dass diese Çaka die Urväter des Volkes waren, das, wenn *Sṛiñjaya* = *Ζαρανγαῖοι* ist, wohl nur von seinen Nachbarn als die „Seeumwohner" bezeichnet wurde, während es sich selbst *Çaka* nannte. Der König dieser *Çaka* hiess dann **Çakadeva*, woraus, bei aspirirter Aussprache des *k* und Umwandlung des *ç* in *s* ein *Sahadeva* hervorgieng. Allerdings fehlt es mir vorläufig an Analogien zu einer vorauszusetzenden Form **Çaha* (mehrfach begegnet man in antiken Autoren *Saga* für *Çaka*), während sich der Tausch von *s* und *ç* nicht selten wiederholt, wie z. B. schon die Doppelform *Çṛiñjaya* und *Sṛiñjaya* beweist. Aber wenn z. B. im Mahâbhârata V, 2732 (wie ich aus dem Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VII, pag. 862 ersehe) ein Fürst der Cedi und Matsya *Sahaja* heisst, so ist doch wohl kaum daran zu denken, dass derselbe Name mit dem adj. *saha-ja* „mitgeboren, gleichzeitig geboren", identisch sei, sondern, da die Cedi, wie ich in Iran und Turan, pag. 125 unten, fand, ein Stamm der Sṛiñjaya waren, so wird wohl der Name *Sahaja* kaum anders gedacht werden können wie der *Çakapûta* des Rigveda, in welchem ich schon 1881 einen *Çakaputra* erkannt habe. S. Iran u. Turan pag. 149 und 156.

Jedenfalls war der Sṛiñjayakönig *Suplan* nicht rein arischer Abkunft, sondern zum Brahmanismus erst gewonnen worden, sonst hätte er es nicht nöthig gehabt, sich brahmanischen Ritualunterricht ertheilen zu lassen. Auch sein Name *Suplan* klingt nichts weniger als rein sanskritisch. Ich halte denselben vielmehr für einen durch halbbarbarische Aussprache entstellten *Suparṇa* „schöngeflügelt", ausgesprochen etwa *Supar(a)na*, vgl. *Ind(a)ra* = *Indra* in den Hymnen des Sagartiers *Agastya* (Iran u. Turan pag. 64). Der „schöngeflügelte" bezeichnet gewöhnlich den Adler, dann aber auch die Sonne, sowie den Somatrank, wozu nun der Somadeva Sâhadevya stimmen würde.

7. Der Pûshanshügel bei Astrabad und das Sonnenlehen der Parther.

Melgunoff berichtet in seinem Werke über „Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres", pag. 105: „Als die Stadt Gurgân (durch den arabischen Feldherrn Jezid-ibn-Muhallib i. J. 98 (716 nach Chr.) zerstört wurde, wanderten die Bewohner derselben nach *Astrabad* aus und die Stadt erstreckte sich damals bis an den jetzt zwei Werst von Astrabad entfernten Hügel *Kala-handân*, قلعهٔ حندان. Auf dem Gipfel dieses Hügels stand ein Fort, von dem aus eine Mauer um die ganze Stadt lief; dieses Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. An den Mauern waren feste Thürme und Bastionen und rings um die Stadt lief ein tiefer Graben. Der Hügel wird auch *Khalatpûshân* خلعت پوشان genannt; man erzählt, dass hier früher die Cerimonie der Investitur des neuerwählten Statthalters von Astrabad vorgenommen wurde. Von der ehemaligen Festung ist jetzt nichts mehr zu sehen. Für die Bewohner von Astrabad ist der Hügel jetzt ein beliebter Vergnügungsort."

Der Name der Stadt *Asterâbâd* wird von der einheimischen Volksetymologie wohl mit Recht zurückgeführt auf persisch استر *astar*, Maulthier und آباد *âbâd*, Weide, Aufenthaltsort. „Als noch die alte Stadt Gurgan stand (also vor der Eroberung durch die Araber 716 n. Chr.) lebten hier Esel- und Maulthiertreiber". Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 104. Das Wort *astar* ist uralt und geht zurück auf skt. *açvatara*, m., Maulthier, eig. der Comparativ von *açva*, das Pferd. Das Wort hat zweifellos schon in arischer Zeit bestanden, denn es entspricht ihm (Homer hat dafür ἡμίονος) das griechische ἀστράβη, Maulthier. Demaratos, König von Sparta, erfährt durch seine Mutter und die Wahrsager, dass er der Sohn des Heros Ἀστράβακος, des Eselschutzgottes sei, der im Hofraume des

Königs eine Kapelle hatte, Herodot VI, 68—69. Ich möchte desshalb den Namen des Königs *Astrabudhna*, den ich in Iran und Turan pag. 111 wegen seines nahen Verhältnisses zu *Pṛithin Vainya* als Partherfürsten gefasst habe, jetzt nicht mehr von dem Namen des hyrkanischen Flusses Στράτος herleiten, sondern in demselben ein ursprüngliches **astra-vant* „reich an Maulthieren" erkennen, worin sich das Suffix *vant* ganz wie im spätern Namen des Berges *Raibund* von *raevant*, reich, zu *bund* verwandelt hätte, das dann volksetymologisch in *budhna* umgedeutet worden wäre. Wenn die Sage erzählt, die Einwohner der Stadt Gurgan seien nach der Zerstörung derselben durch die Araber nsch Astrabad gezogen und dieses habe sich damals bis nach dem zwei Werst entfernten Hügel *Kala-handân* erstreckt, so deutet die Sage durch letztern Namen an, dass das Hauptelement der Bevölkerung dieser Stadt in ältester Zeit, wenn nicht damals noch, sanskrit-arisch gewesen sein muss.

Der Hügel *Kala-handân* kann nur als der Hügel der Inder erklärt werden, was um so weniger Schwierigkeit verursacht, als Melgunoff in Gilan und Mazanderan noch eine ganze Reihe von Ortschaften namhaft macht, deren aus der Urzeit erhaltene Namen auf den einstigen Aufenthalt von Sanskrit-Ariern schliessen lässt, die nach der grossen Auswanderung nach dem *Pandschab* in der alten Heimat als zerstreute Häufchen sitzen geblieben, aber ohne Zweifel mit den nach Osten gezogenen Stammbrüdern in Contakt geblieben waren, woher dann in noch relativ sehr später Zeit ihre Benennung als *Hindu*, als arische Inder, sich erklären lässt. Melgunoff nennt pag. 208 ein Dorf *Händu-kelä* bei Amol, ferner ein Dorf *Hindu-khale* im Mahal Tulem bei Resht am Ufer des Murdab (pag. 249), ferner einen Fluss *Hindua-keran* zwischen Assalim und Astara in Gilan (pag. 229). Dass in diesen Gegenden noch spät uralte Reste ehemaliger Sanskrit-Arier, später nach ihren Stammesgenossen in Indien ebenfalls *Hindu* genannt, weiter sassen, beweist die Thatsache, dass noch der Ethnograph Stephanus Byzantius in

Hyrkanien *Δάσαι*, d. h. vedische *Dâsa*, *Δάοι* kennt. S. „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 93 und „Iran u. Turan" pag. 97. Ohnedies hiess Mazanderan bei den muhamedanischen Geographen des Mittelalters *Hindu-sefid*, das weisse Indien, s. Iran u. Turan pag. 142.

Bezeichnet der Hügel *Kala-Handân* den Hügel der Inder, so wird nun auch die Erklärung des *Khale-Pushân* als Hügel des Pûshan nicht mehr befremden.

Der Sonnengott Pûshan ergab sich uns schon im Iran und Turan pag. 144, bei Gelegenheit der Erklärung des Hymnus Rigveda I, 42 als der die Sanskrit-Arier in Hyrkanien auf sichern Pfaden führende Sonnengott, der gegen den Uebels sinnenden, wegelagernden, räuberischen, auf Schaden erpichten Vṛika, nämlich den Hyrkanier (nicht den Wolf, wie die Vedainterpretation bis dahin erklärt hatte) um Beistand angefleht wurde. Hatte ich damals gezeigt, dass die Epitheta ornantia des *Vṛika*, d. h. des Hyrkaniers, als: *duhçéva*, *paripanthín*, *mushîvánt*, *huraçcit* ganz unmöglich auf einen Wolf, sondern ausschliesslich nur auf einen Hyrkanier bezogen werden können, so will ich jetzt noch ganz besonders auf die Attribute *dvayâvín*, doppelzüngig und *aghâçaṅsa*, Böses anwünschend, verweisen, wobei die Bitte: Pûshan möge dieses Bösewichts Brandfackel (*tápushi*) mit dem Fusse auslöschen, gewiss auch dem zähesten Vertreter der traditionellen Interpretation die Augen öffnen wird, dass es sich hier schlechterdings nicht um einen Wolf, sondern nur um einen Hyrkanier handeln kann.

Hat sich uns schon durch Rigv. I, 42 herausgestellt, dass das Mutterland der Verehrung Pûshans Transkaspien gewesen sein muss, so gewinnt dieses Resultat noch festeren Halt durch die Bharadvâja-Hymnen auf den Sonnengott Rigv. VI, 53—58. Da fleht der Dichter zum Nahrungsspender und Herrn der Pfade v. 3 u. 4 also:

áditsantaṃ cid âghṛiṇe Púshan dấnaya codaya |
Paṇéç cid ví mradâ mánaḥ ‖ 3 ‖

ví patho vâjasâtaye cinuhí ví Mṛídho jahi |
sádhantâm ugra no dhíyaḥ ‖ 4 ‖

Jeglichen Nichtspendenden, o glühender Pûshan, rege an zum Geben, erweiche jeglichen Paṇi's Herz! ‖ 3 ‖

Mach die Pfade frei zum Nahrungsspenden, schlage nieder die Marder! Lass, o Gewaltiger, unser Bitten in Erfüllung gehen!" ‖ 4 ‖

Diese Bitten wiederholen sich in Parallelen v. 5 und 6.

Die Paṇis, deren harte Herzen der Sonnengott erweichen soll, hatten sich in „Iran u. Turan" pag. 112—113 als die *Parner* erwiesen, die, in Hyrkanien wohnend, den auf der Wasserstrasse des alten, ins Kaspische Meer mündenden Oxus, sich von Indien bis Transkaspien und an den Pontus bewegenden Transithandel betrieben und die *Mṛídhas* waren uns ebendort pag. 33 und 120 als die *Maredha* des Avesta erschienen, die schon Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum pag. 203 als die wilde Völkerschaft der *Μάρδοι* erkannt hatte.

Nachdem wir so durch *Vṛika*, *Paṇi* und *Mṛidhaḥ*, durch Hyrkanier, Parner und Amarder, geographisch orientirt, dem Sonnengott Pûshan die Albursabhänge am südöstlichen Ufer des Kaspischen Meeres zur Heimat seiner Verehrung nachgewiesen haben, sonach also ein Pûshanshügel bei Astrabad nichts Fremdartiges mehr an sich hat, bleibt uns nunmehr noch die Erläuterung jenes Sagenzuges übrig, nach welchem in alten Zeiten auf diesem Sonnenhügel an den neuerwählten Statthaltern von Astrabad die Ceremonie der Investitur vorgenommen wurde.

Pûshan ist der Gott, der Wohlstand und Gedeihen schafft, Heerden und Reichthümer bringt und behütet, dem Arier auf seinen Wanderungen die Pfade sicherstellt, er ist somit Herr von Wunn und Weid und als solcher die letzte und ursprüngliche Quelle alles Besitzrechtes, in dessen Namen gewiss auch rechtlich Besitz ergriffen wurde. Wir gelangen damit zu der Rechtsinstitution des Sonnenlehens, über welches Jacob Grimm

in seinen Deutschen Rechtsalterthümern (3. Aufl. 1881), pag. 278—280 ein reiches Material zusammengetragen hat. Das Sonnenlehen war ein freies, nicht einmal vom Landesfürsten oder Kaiser verleihbares Besitzthum, das nur aus Gott und der heiligen Sonne abgeleitet wurde. Grimm verweist zugleich auf Herodot VIII, 137, ohne jedoch auf die Stelle selbst einzutreten. Da es sich hiebei um ein uraltes Rechtssymbol handelt, das uns, bei späterer Gelegenheit, nach Armenien, das Stammland der Arier, führen wird, so erscheint es nothwendig, die herodotische Sage nach ihrem hier in Betracht fallenden Hauptzuge zu erzählen.

Aus Argos flohen zu den Illyriern drei Brüder von Temenos' Geschlecht, Gauanes, Aéropos und Perdikkas. Und aus Illyrien gingen sie hinüber in das obere Makedonien und kamen in die Stadt Lebaea. Hier wurden sie nun Lohnknechte bei dem König; da der Eine die Pferde weidete, der Andere die Rinder, der Jüngste aber, Perdikkas, das Kleinvieh. Es waren aber vor Alters auch die Machthaber in den Landen wenig bemittelt, nicht blos das Volk, und so buk die Frau des Königs selber für sie. So oft nun das Brod des jungen Lohnknechtes Perdikkas gebacken ward, lief es noch einmal so gross auf. Und da das immer wieder geschah, sagte sie's ihrem Mann. Wie der das hörte, gieng ihm gleich bei, das sei ein Wunderzeichen und gehe auf etwas Grosses. Er berief denn die Lohnknechte und bedeutete sie, sein Land zu verlassen. Sie aber sagten, billigerweise müssten sie ihren Lohn bekommen, ehe sie giengen. Der König sofort, wie er von Lohn hörte — und es schien gerade die Sonne zum Rauchfang herein ins Haus — sprach, von Gott geschlagen: „Zum Lohn geb' ich euch nach Verdienst das da!", wozu er auf die Sonne wies. Gauanes nun und Aéropos, die ältern Brüder, standen ganz verdutzt, wie sie das hörten; der Knabe aber, der gerade ein Messer in der Hand hatte, sprach: „Wir nehmen's an, o König, was du giebst" und dabei umschrieb er mit dem Messer den Sonnenschein auf

dem Estrich des Hauses; dann schöpfte er von dem umschriebenen Sonnenschein dreimal in seinen Busen, und so zog er ab und die Brüder mit ihm. (138) Die giengen denn fort, dem König aber erklärte seiner Schöffen einer, was der Knabe gemacht habe, und wie mit Bedacht der Jüngste von ihnen das Gebotene angenommen. Wie er das hörte, ward er scharf und schickte ihnen Reiter nach, sie zu tödten. In dieser Gegend ist aber ein Fluss, dem opfern die Nachkommen dieser Männer aus Argos als Retter. Der lief, sobald die Temeniden durch waren, so gewaltig an, dass die Reiter nicht durchkonnten. Sie aber kamen in eine andere Landschaft Makedoniens, und wohnten da nahe den sogenannten Gärten des Midas, Gordios' Sohn, in welchen die Rosen wild wachsen, jegliche von sechzig Blättern und von ungemeinem Wohlgeruch. In diesen Gärten ward auch Seilenos gefangen, wie man bei den Makedoniern hört. Und über den Gärten liegt ein Gebirg, Bermion mit Namen, unersteiglich vor Kälte. Von da aus nun, wie sie diesen Strich eingenommen, unterwarfen sie auch das übrige Makedonien.

In dieser Sage häufen sich die Sonnensymbole. Ich will hier auf die Namen der drei Brüder noch nicht näher eintreten, sondern nur bemerken, dass *Γαναν*, unter Berücksichtigung des makedonischen Lautgesetzes, das immer die Media für die Aspirata verlangt und wodurch sich die Makedonier auf den Standpunkt der Iranier stellen, auf zend. *havana*, n., hindeutet, das, nach Justi Handb. der Zendsprache, pag. 323, die Morgenröthe bezeichnet. Aéropos lässt ebenfalls auf eine Lichtgottheit schliessen und Perdikkas, dessen Name wohl schwerlich mit *πέρδιξ* etwas zu thun hat, zeigt sich als offenbarer Sonnenheros. Der Brodkuchen, den ihm die Königin zu backen hat, läuft regelmässig höher auf als für die zwei andern Brüder, denn ihm, dem ursprünglichen Sonnengotte, gebührt ja der Kuchen von Rechtswegen, wie auch der Sonnengott Pûshan im Rigveda mit einem Kuchen (*karambha*) verehrt wird (vgl. z. B. Rigv. VI, 57, 2). Ferner versteht Perdikkas das besitzverleihende Gold des Sonnen-

lichtes in seinen Busen zu schöpfen und vergleicht sich damit dem jüngsten Sohne des Skythenkönigs Targitaos, dem Kolaxaïs, der ebenfalls einzig unter seinen zwei andern Brüdern mit dem flammenden Sonnengold umzugehen wusste (s. Herodot IV, 5). Dann wieder erinnert an das Sonnengold die sechzigblättrige Rose in den Gärten des Midas, dem selbst alles, was er berührt, zu Gold wird, dessen Sonnenstrahlen sich denn auch in Rosen verwandeln, die in den Gärten des *Gordios*, des Rosenherrn (vgl. neupers. *gul*, Rose mit zend. *varedha*, Rose „Vom Pontus bis zum Indus", pag. 103) wild wachsen. Das Messer schliesslich, mit dem der Sonnenheros Perdikkas den Sonnenschein auf dem Estrich seines Gastherrn umschreibt, ist das Goldschwert Pûshans (Rigv. I, 42, 6: *hiraṇyavâçîmattamaḥ*), mit dem der Gott Reichthum spendet und Besitz verleiht. Es ist das Schwert, das z. B. noch der ungarische König Kaiser Franz Joseph bei seiner Investitur i. J. 1866 nach altungarischem Brauch (s. Grimm, Rechtsalterth.[3], pag. 279, Anm.) bei seiner Krönung auf einem Hügel vor Buda-Pesth nach allen vier Weltgegenden schwang. Die Vorstellung, die dieser symbolischen Besitzergreifung aller vier Weltgegenden zu Grunde liegt, findet sich am deutlichsten ausgesprochen in dem merkwürdigen, zum Theil zarathustrisch angehauchten Vasishṭhahymnus Rigv. VII, 104, den ich in „Vom Pontus bis zum Indus" pag. 209—216 übersetzt und erklärt habe. In diesem altindischen Hexenhammer heisst es Strophe 19, Indra möge die bösen Geister, die Rakshas, aus allen vier Weltgegenden heraushauen:

prá vartaya divó ácmânam indra
somaçitam maghavant sám çiçâdhi |
prâktâd ápâktad adharâd údaktâd
abhí jahi rakshásaḥ párvatena

„Wirf deinen Donnerkeil vom Himmel, Indra,
Doch schärf' ihn erst im Somarausch, Gewaltiger!
Vertreib das Rakshaspack mit Donnerschlägen
Aus Ost und Westen wie aus Nord und Süden!"

Die Localadverbien von Pâda 3 sind hier zweifellos im Sinne der Weltgegenden aufzufassen.

8. Der Sarmatenkönig Asamâti von Bhajeratha am unterm Oxus.

Die erste Hälfte des Hymnus Rigv. X, 60 bildet bis Strophe 6 ein unabhängiges Ganze. Dieser selbständige Hymnus hat zum Hauptinhalt eine Adoration des Königs der Mâhînas, mit dem Wunsch, es möchte doch die Herrschaft lange bei der Dynastie Asamâti bleiben. Die in diesem Hymnus auftauchenden Namen sind von solcher Wichtigkeit, dass wir dieselben einer eingehenden Prüfung unterwerfen, während uns das andere Interpretationsmaterial hier weiter nicht beschäftigen wird. Sollten gegenüber dem gewonnenen Resultate Bemerkungen laut werden, die an demselben den Beweis vermissen, so rufen wir denjenigen, welche nichts erschaut, sondern Alles abgeleitet haben wollen, den Satz zu, mit welchem P. de Lagarde (Gesammelte Abhandlgg., pag. 15) diejenigen abwies, die seine Wiedererkennung der Zarathustrischen Amshaspands Haurvatât und Ameretât in den Engeln Hârût und Mârût ebenfalls beweisen haben wollten. Lagarde ruft ihnen zu: „Beweisen lassen sich solche Kombinationen nicht, so etwas sieht man eben."

Der Hymnus lautet also:

A jánaṃ tveshásaṃdṛiçam mâhînâm úpastutam |
áganma bíbhrato námaḥ ‖ 1 ‖
ásamâtiṃ nitóçanaṃ tveshám niyayínaṃ ratham |
bhajérathasya sátpatim ‖ 2 ‖
yó jánân mahishấñ ivâtitasthaú púrîravân |
utấpavîravân yudhấ ‖ 3 ‖
yásyekshvâkúr úpa vraté revấn marayy édhate |
divíva páñca kṛishṭáyaḥ ‖ 4 ‖
indra kshatrásamâtíshu ráthaproshṭheshu dhâraya |
divíva sűryaṃ dṛiçé ‖ 5 ‖

agâstyasya nâdhyaḥ sáptî yunakshi róhitâ |
paṇín ny àkramîr abhí víçvân râjann arâdhásaḥ ‖ 6 ‖

Nach Ludwigs zutreffender Uebersetzung lautet der Hymnus also:

1. Zu dem Mann von blendendem Antlitz, dem gepriesenen der Mâhînas, sind wir gekommen, Anbetung bringend.

2. Zu Asamâti, dem Gaben strömenden, dem blendenden, der den Wagen niedergehen lässt, den Fürsten Bhajeratha's,

3. der die Menschen überwältigt, wie Rinder mit seiner Waffe, und ohne Waffe auch im Kampfe.

4. In des Dienste Ikshvâku, reich und glänzend, gedeiht, wie am Himmel die fünf Geschlechter.

5. O Indra, erhalte die Herrschaft bei Asamâti's Rathaproshṭha's, wie die Sonne am Himmel zu sehen.

6. Für Agastya's Schwestersöhne jochst du die zwei rothen Rosse an, alle Paṇi tratst du nieder, die nichts schenkenden.

Die *Paṇis*, die nichtsschenkenden, die Asamâti niedertrat, orientiren uns vorzüglich. Wir stehen in diesem Hymnus am untern Laufe des Oxus, wo die Parner-Daer einen lucrativen Transithandel trieben, der sich von Indien über den Hindukush und den Oxus hinunter ins Kaspische Meer bewegte, an dessen jenseitigem Ufer er dann durch Iberien bis an die Ostküste des Pontus gieng. S. Iran u. Turan pag. 113. Wenn aber ein *Asamâti* als Besieger der Paṇi gepriesen wird, so ist das nur wieder eine neue Form für das Verhältniss, in welchem wir (Iran u. Turan pag. 114—115) die *Saramâ* zu den Paṇis erblickten. Wir hatten die *Saramâ* unter Hinweis auf die Stadt Σαραμάννη in Hyrkanien, als Repräsentantin der *Sarmaten* angesehen, die im Südosten des Kaspischen Meeres sassen, wo sie Plinius Hist. Nat. VI, 16 neben den Derbikkern aufführt: *Derbices quorum medios fines secat Oxus amnis ortus in lacu Oxo: Syrmatae, Oxydracae, Heniochi, Bateni, Saraparae, Bactri.* Diese brahmanisirten Ost-Sarmaten betrachteten die handeltreibenden Parner, die als Daer, Dâsa, Δάσαι, wie sie Stephanus von Byzanz noch kennt, jedenfalls

unarischer Rasse oder doch stark mit turanischem Blut durchsetzte halbarisirte Türken waren, wahrscheinlich als Barbaren. Auffällig ist bei *Asamâti*, wenn dieser Name den *Sarmaten* bezeichnet, das Fehlen des *r*, die Form Σᾶμαται begegnet jedoch thatsächlich neben Σαρμᾶται für das gewöhnliche Σαρμάται und Σαυρομάται bei Dionysius Periegetes (ed. Bernhardy, pag. 23), v. 304:

Γερμανοὶ Σαμάται τε Γέται θ' ἅμα Βαστάρναι τε,
Λακῶν τ' ἄσπετος αἶα καὶ ἀλκήεντες Ἀλανοί . . .

Die Form Σᾶμᾶται wird vom Commentator Eustathius zu der Stelle (pag. 144) noch ausdrücklich bestätigt: Σαμάται ἤτοι Σαρμάται, κατὰ ἔλλειψιν τοῦ ϱ ἀμεταβολον.

Das Vorschlags-*a* in *Asamâti* begegnet in iranischen Namen bekanntlich häufig, vgl. *Πάρνοι, Ἄπαρνοι, Μάρδοι Ἄμαρδοι* u. s. w. Ist diese Zusammenstellung richtig, so muss der vorliegende Hymnus, in welchem die Sarmaten anden Parnern wahr gemacht haben, was sie im Hymnus Rigv. X, 108 nur angedroht hatten, offenbar später sein als jener Saramâ-Hymnus. Denn hier im Hymnus X, 60 finden wir in V. 6 *paṇín ny àkramîḥ* eine vollständige Niederwerfung der Paṇis angezeigt.

Asamâti herrscht nach V. 2 als Fürst über die *Bhajératha*. Da dieser Name sonst unbekannt ist, so haben schon Böhtlingk-Roth im Sanskritwörterbuch s. v. vorgeschlagen, *bhajé rathasya* zu schreiben, resp. *bhajé* zum Dativinfinitiv zu stempeln. Dem wehrt aber folgendes Verhältniss. In V. 6 wird Asamâti in freundschaftliche Beziehung zu Agastya's Enkeln gesetzt, denn ich erblicke in *nadbhyas* nur den Dat. plur. eines aus *napât* verkürzten Stammes **napt*, sodass die „Schwestersöhne", wie Ludwig übersetzt, nicht nöthig sind. Dieses Freundschaftsverhältniss der Oxus-Sarmaten zu den Sagartiern, als welche wir die Agastya in Iran und Turan pag. 68 erkannt hatten, gestattet uns neuerdings, unsere Gleichstellung der Sagartier mit den Sagaras der indischen Heldensage zu betonen. Die Sagaras, deren Name schon an *ságara*, das Meer, erinnert, waren nach unserer Darstellung identisch mit den Σαγαραῦκαι des Ptole-

mäus, die sich uns in Iran u. Turan pag. 74 als sanskrit-arische *sagara+oka*, als „Meeranwohner“ ergeben hatten. Von den Sagaras nun aber, die von den antiken Geographen an den untern Lauf der nördlichen Einmündung des Oxus ins Kaspische Meer angesetzt werden, berichtet die indische Heldensage, (s. in Kürze Böhtlingk-Roth Sktwb., Bd. V, pag. 174—175): Bhagîratha ein alter König, Sohn des Dilîpa, leitete mit Hülfe Çiva's die Gaṅgâ vom Himmel zur Erde und von da ins Meer, um die Asche seiner Väter, der Söhne des Sagara, zu entsühnen, die beim Suchen des ihnen geraubten, zum Opfer bestimmten Rosses die Erde durchwühlt hatten und dafür von Vishṇu in der Gestalt des Weisen Kapila zu Asche verbrannt worden waren. Von diesem Könige Bhagîratha erhielt die Gaṅgâ den Namen *Bhagîrathî-sutâ*, Tochter des Bhagîratha, oder *Bhâgîrathî*.

Ohne mich weiter auf die vielfache Verschlingung der mythologischen Beziehungen des Bhagîratha und der Bhâgîrathî einzulassen, mache ich blos aufmerksam auf die Nähe, in welcher sich die Sage die Sagara zum Meer und zur Gaṅgâ denkt. Die Sagara nomadisirten an den Mündungen des Oxus, von dem wir oben pag. 96 nachgewiesen hatten, dass er einst als noch Sanskrit-Arier an seinen Ufern sassen, selbst Gaṅgâ geheissen und dann, nachdem die Sanskrit-Arier Hindostan erobert hatten, das Namensprototyp für die indische Gaṅgâ abgegeben habe. War aber die Tochter des Königs Bhagîratha der Oxus, so kann wohl kaum bezweifelt werden, dass wir nunmehr auch *Bhajêratha*, mit dessen König Asamâti die Enkel *Agastyas* nahe befreundet, also auch geographisch benachbart sind, als Name des Oxus, d. h. *Bhagîratha*(-Bhâgîrathî) betrachten dürfen. Damit aber sind wir wieder bei dem obigen Ergebniss angelangt, dass die brahmanisirten Sarmaten am untern Laufe des Oxus sassen, wo sie in Rassenfehde mit den, wahrscheinlich türkischen aber halbiranisirten Parnern (den Paṇi's) lebten.

Soweit über den Namen *Bhajeratha-Bhagîratha* im Klaren, wollen wir nun denselben aus den griechisch-römischen Quellen

beleuchten. Zunächst der bei Ktesias aufbewahrte Mannsname *Βαγόραξος*, Götterwagen (oder Götterlust?). S. Keiper, D. Perser des Aesch. pag. 95. Was der Götterwagen bedeuten will, vermag ich gegenwärtig nicht anzugeben. Er scheint, wenn man den Namen *Θεῶν ὄχημα*, ein Gebirge in Libya inferior, der auf iranische Tradition schliessen lässt, ferner den Namen Bhagîratha als Name eines Berges in Indien (s. Böhtlingk-Roth Sktwb., Bd. V, pag. 175) erwägt, ein Gebirge zu bezeichnen, woraus dann klar würde, warum Gaṅgâ, d. h. der Oxus, Tochter des Berges Bhagîratha = *Bhâgîrathî* heisst. Es ist aber möglich, dass *Bhagaratha*, Götterwagen, in derselben Weise ursprünglich schon den himmlischen Götterwagen des Gewitters bezeichnete, wie der Wodanswagen in der deutschen Sage und von dieser Bedeutung aus musste dann der Name bald auch irdischer Flussname werden. Mit Recht erinnert desshalb Rochholz in seinen Schweizersagen Bd. I, pag. 217, wo er den Gewitterwagen des Wilden Heeres bespricht, an Klopstocks Gleichniss in der Hermannsschlacht:

„Die Räder an dem Kriegeswagen Wodans
Rauschen, wie des Waldes Ströme, die Gebirg' herab."

Dann aber ist *Bhagîratha*, d. h. ursprünglich **Bhagaratha*, iranisch **Bagaratha* ein Fluss-Wandername. Wir treffen nämlich einen Küstenfluss *Βαγράδας* sowohl als Grenzfluss zwischen der Landschaft Persis und Karmanien (derselbe, der bei Arrian per metathesin den Namen *Πάδαγρος* führt), sodann taucht der Name wieder auf in Neu-Iran an der Küste Afrikas, wo wir einen *Βαγράδας ποταμός* bei Utica finden. Schliesslich wird wohl auch der Name der Paropanisadenstadt *Βαγάρδα* bei Ptolemaeus VI, 18, 5 hieher gehören.

Fragen wir uns nun, woher Sarmaten an den untern Oxus gekommen seien, da dieselben, nach unserer Theorie der arischen Völkerwanderung, weder vom Pamirplateau im Osten, noch vom Norden herunter gekommen sein können, da ihr Wohnsitz doch am Pontus ist und niemals ein arisches Volk nachweisbar den Weg nach Centralasien um die Nordküste des Kaspischen Meeres

herum genommen hat, so bleibt uns nur der Südwesten übrig. Zunächst fanden wir die Sarmaten ansässig an der Südküste des Kaspischen Meeres, wo die Stadt und Landschaft *Σαραμάννη* uns Zeugniss vom Dasein der Sarmaten giebt. Nunmehr gilt es aber, die Spuren derselben noch weiter zu verfolgen.

Asamâti heisst in unserm Hymnus der Gepriesene der *Mâhîna*. Wir finden aber keine Mâhîna am untern Oxus. Dagegen erwähnt Isidor von Charax in seiner Liste parthischer Reisestationen zwischen Konkobar und Ekbatana eine Stadt *Μαζινιαναν*. Ebenso berichtet der arabische Geograph Abulfeda (trad. par Stanisl. Guyard), T. II², pag. 186 von einer Stadt *Mâzînân*, deren Lage ungefähr derjenigen von *Μαζινιαναν* entspricht: *Quant à Mazînân, c'est, au dire du Lobâb, une petite localité située sur l'extrême frontière du Khorâsân, dans la direction de l'Iraq. Quelques savants en portent le nom d'origine.* Die Tabulae geographicae Ulug Beigii (Geogr. veteris scr. gr. min., Oxonii 1712, T. III) geben für Mazînân (صزينان) Long. 90, 30; Lat. 36, 0. Darf man diesen Namen *Mâhîna*, der iranisch *Mazîna* lauten konnte, irgendwie (vgl. Nöldeke's Ableitung von skt. *mâḍhi*, Ringelpanzer als dem medischen) mit dem Namen der Meder zusammen bringen? Wenn diese Vermuthung sich bewähren sollte, dann würde auch der Name der *Συρόμηδοι* klar, die nach Ptolemaeus (IV, 2, 6) in den Süden Mediens verlegt, von Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 39 (ed. Gardthausen T. I, pag. 328—329) aber an den Südabhängen des mons Jasonius angesetzt werden: *opibus et magnitudine moenium conspicuae sunt Heraclia et Arsacia et Europos et Cyropolis et Ecbatana sub Jasonio monte in terris Syromedorum.* Alle diese Städte tragen ein so durchaus arisches Gepräge und ist von ihnen so ganz und gar nichts Syrisches überliefert, dass es wohl Alles für sich hat, wenn wir in diesen *Syromedi* ganz einfach volksetymologisch zurechtgedeutete *Syrmatae* erblicken. Dort aber, im Lande der *Syromedi-Syrmatae*, fanden wir oben auch die Heimat

der *Mâhîna*, als deren gewaltiger Fürst der Bändiger der Paṇis, der Beherrscher Bhajératha's, der Freund der Agastyas, der Mann von blendendem Antlitz, Asamâti, verherrlicht wird.

9. Der Paṇis Vorliebe für die Nacht.

In einem seiner Hymnen (Rigv. I, 184, 2) fleht der Rishi Agastya, den ich in Iran u. Turan pag. 63—76 als Σαγάρτιος nachgewiesen habe, zu dem göttlichen Zwillingspaar der Açvinau, den Göttern des Morgen- und Abendwindes (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 127—129), sie möchten die Paṇis, „die sich der Nacht erfreuenden", vertreiben:

asmé û shú vṛishaṇâ mâdayethâm
út paṇîñr hatam ûrmyấ mádantâ ‖

„Berauscht euch, ihr beiden Stiere, zu unserm Heil, scheucht auf die Paṇi's, die sich der Nacht erfreuenden"!

Uns wird hier zunächst das interessante Attribut der Paṇis beschäftigen.

In „Iran u. Turan" pag. 112—116 hatte ich die Paṇis, die „glaubens- und opferlosen" (*açraddha* und *ayajna*) „geizigen" (*arevân*) „Kaufleute" in dem historisch-geographischen Hintergrund ihres Namens als *Πάρνοι-Δάαι* nachgewiesen, die am untern Laufe des Oxus mit ihren Handelskarawanen den anwohnenden Sanskrit-Ariern Ross, Rind und Güter räuberischer Weise abzunehmen pflegten. Zu ihren Karawanenzügen, die, den noch nomadisirenden Sanskrit-Ariern gegenüber, häufig genug zugleich räuberischen Ueberfällen gleichen mochten, benutzten sie offenbar die Nacht, daher das ihnen von Agastya beigelegte Attribut. Warum sie gerade die Nacht zu ihren Räubereien benutzten, bedarf der Aufklärung. Dieselbe ergiebt sich aus den Lebensgewohnheiten der Iranier, resp. auch der noch auf dem Hochland von Iran nomadisirenden Sanskrit-Arier des Veda, deren späte Repräsentanten, in culturhistorischer Beziehung, am hellen Tag

der antiken Geschichte, noch die Parther sind (s. schon Iran u. Turan pag. 22), die ihrerseits wieder das Conterfei altpersischer Lebensart waren. Parther und Perser waren strenge Sonnenverehrer. Unter dem Schutze Mithra's marschirten ihre Heere nach Curtius III, 3, 8 (bei Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. III, pag. 642). Desshalb, weil man dann des Schutzes der Gottheit des hellen Sonnen- und Tageslichtes entbehrte, vermieden die Iranier wo immer möglich den Kampf zur Nachtzeit. So erzählt uns Quintus Curtius V, 12, 6 schon von den Persern, gegen welche Alexander der Grosse kämpfte: *Jamque nox appetebat, cum Persae, more solito, armis positis, ad necessaria ex proximo vico ferenda discurrunt.* Dasselbe erzählt denn auch Xenophon in der Anabasis III, 4, 34 (ed. Breitenbach pag. 100) von den das Heer der Zehntausend verfolgenden Persern unter Tissapher-nes. Niemals, so berichtet Xenophon, hätten die Perser weniger als sechzig Stadien von den Griechen entfernt ihr Lager aufgeschlagen, aus Furcht, die Griechen möchten sie Nachts überfallen, denn das 'persische Heer sei zur Nachtzeit feige. Den wirklichen, rein religiösen Grund findet zwar Xenophon nicht heraus, sondern er sucht denselben in der zur Nachtzeit den persischen Panzerreitern erwachsenden Schwierigkeit, die Pferde zu besteigen. Die Stelle lautet: *οὔποτε γὰρ μεῖον ἀπεστρατοπεδεύοντο οἱ βάρβαροι τοῦ Ἑλληνικοῦ ἑξήκοντα σταδίων, φοβούμενοι, μὴ τῆς νυκτὸς οἱ Ἕλληνες ἐπιθῶνται αὐτοῖς. πονηρὸν γὰρ νυκτός ἐστιν στράτευμα Περσικόν. οἵ τε γὰρ ἵπποι αὐτοῖς δέδενται καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πεποδισμένοι εἰσὶ τοῦ μὴ φεύγειν ἕνεκα εἰ μὴ λυθείησαν, ἐάν τέ τις θόρυβος γίγνηται, δεῖ ἐπισάξαι τὸν ἵππον Πέρσῃ ἀνδρί, καὶ χαλινῶσαι δεῖ καὶ θωρακισθέντα ἀναβῆναι ἐπὶ τὸν ἵππον. ταῦτα δὲ πάντα χαλεπὰ νύκτωρ καὶ θορύβου ὄντος.* Wiederum ein halbes Jahrtausend später berichtet uns von der Scheu der Parther vor Nachtkämpfen Plutarch im Leben des Crassus cap. XXIX (ed. Sintenis Vol. II, pag. 574). Wie Xenophon mit seinen Griechen während der Nacht vor den ihm nachstellenden Persern unter

Tissaphernes zu entschlüpfen sucht, so Crassus mit seinen Römern vor den Parthern unter Andromachus: *Ἐπεὶ δὲ νυκτομαχεῖν οὐ πάτριον αὐτοῖς (τοῖς Πάρθοις) ἐστιν οὐδὲ ῥᾴδιον, ἐξῆγε νύκτωρ ὁ Κράσσος, ὅπως μὴ καθυστερήσωσι πολὺ τῇ διώξει στρατηγῶν ὁ Ἀνδρόμαχος ἄλλοτε ἄλλας ὁδοὺς ὑφηγεῖτο καὶ τέλος ἐξέτρεψεν εἰς ἕλη βαθέα καὶ χωρία τάφρων μεστὰ τὴν πορείαν χαλεπὴν καὶ πολυπλανῆ γενομένην τοῖς ἐπισπομένοις.*

Die schon im Rigveda zu gespenstischen Sonnen- und Wolkendieben vermythologisirten Paṇis, die reichen, sich aber um die Religionsanschauungen der sanskrit-arischen Hirten wenig bekümmernden Kaufleute werden die Nacht zu ihren Karawanenzügen gerade desshalb benutzt haben, um vor den ihren Gütern gierig nachstellenden Nomaden, die unter der Macht ihres Aberglaubens standen, nach Möglichkeit sicher zu sein. Wo grosser Handel ist — und das war in der Südostecke des Kaspischen Meeres bis ins späte Mittelalter der Fall (s. Iran u. Turan pag. 113) — da ist immer auch grosser Reichthum und diesen müssen die Paṇi-*Πάρνοι* besessen haben, da, nach Rigv. X, 108, 7 aus Stein aufgeführte Fondachi (*nidhíḥ ádribudhnaḥ*) mit ihren Schätzen (*góbhir áçvebhir vásubhir nyṛ̀shṭaḥ*) gefüllt waren. Auf ihren Karawanenzügen, die wir etwa denjenigen der Araber im Innern Afrikas, z. B. den nach Elfenbein trachtenden Unternehmungszügen Tippu Tipps oder Stanleys, wobei denn naturgemäss auch die Viehherden mitgehen, vergleichen müssen, holen die Paṇis zwar Kaufmannsgüter (vgl. das obige *vásubhir*), allein nebenbei werden Ross und Rind der sanskrit-arischen Hirten, deren Gebiet man durchzieht oder berührt, offenbar auch nicht verschmäht (vgl. das obige *góbhir áçvebhir*). Ross und Rind erscheinen natürlich dem noch naiven Nomaden als die Hauptsache und werden desshalb in obiger Stelle in den Vordergrund gestellt. Ich glaube, wir müssen die Stellung der Paṇis und der Sanskrit-Arier im Spiegelbild, d. h. gerade umgekehrt, betrachten. Geldner und Pischel haben in der Einleitung zu ihren Vedischen Studien darauf hingewiesen, wie sehr die Sucht, Gold, Rinder

und Pferde für sich zu erwerben „den Reichen auszubeuten“ durch den ganzen Rigveda geht (pag. XXV). Hirt und Räuber sind in Centralasien von der Urzeit bis zur Gegenwart wohl ein und derselbe Begriff gewesen und geblieben. Der noch naive Räuber aber sieht in allem Reichthum ausserhalb seines Stammes einen unberechtigten Besitz, den die Eigenthümer geizig genug sind, nicht herauszugeben. Und so möchte ich auch das ständige Attribut der Paṇis, *arâdhás*, nicht spendend, geizig, z. B. Rigv. VIII, 53, 2 oder X, 60, 6, nicht auf der Paṇis Nachlässigkeit, den Göttern Opfer darzubringen, beziehen, sondern vom Standpunkt des Hirten und Räubers aus in dem Sinne fassen, dass diese reichen Pfeffersäcke dem armen Manne nichts herausgeben, wofür sie natürlich dessen ganzen Hass ernten werden und sich auf gelegentliche Ueberfälle gefasst machen müssen, die der Hirt und Räuber unter dem Beistand Indras unternehmen wird. Da aber dieser Hirt und Räuber noch unter der ihn streng beherrschenden Macht abergläubischer Motive steht — und die Furcht vor der Nacht, wo Mithra nicht helfen kann, ist doch wohl so gut Aberglaube, als des Ariovist Furcht, den Römern am Neumondstage eine Schlacht zu liefern —, so benutzt der reiche Kaufmann, der Paṇi, der über solchen Aberglauben hinaus ist, diese abergläubische Schwäche des ihn bedrohenden Nomaden und zieht mit seiner Karawane zur Nachtzeit durch dessen Gebiet.

Betrachten wir nunmehr noch die geographische Gesammtsituation, aus welcher heraus der vorliegende Vers Rigv. I, 184, 2 gedichtet worden ist. In Iran u. Turan pag. 73 hatte ich es wahrscheinlich gemacht, dass die Landschaft *Σαγαρτία* des Stephanus von Byzanz, eine *χερρόνησος παρὰ τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ· τὸ ἐθνικον Σαγάρτιοι*, eins und dasselbe sei mit den nach Ptolemaeus an der Südostseite des Kaspischen Meeres wohnenden *Σαγαραῦκαι*, in welchen ich rein sanskrit-arische *sagara+oka* „Meeranwohner“, erkannte. Wenn nun *Agastya* selbst = *Σαγάρτιος* ist, so würden wir einen werthvollen An-

haltspunkt für die geographische Lage, aus welcher heraus Agastya seinen Hymnus gedichtet hat, besitzen. Zu demselben geographischen Resultat gelangen wir aber auch bei der Untersuchung über die Himmelsgegend, in welcher man sich die Açvinau, an welche der Hymnus gerichtet ist, einheimisch dachte. Weber ist in seiner Abhandlung über altiranische Sternnamen 1888 vom Standpunkt der historischen Astronomie aus zu dem Ergebniss gelangt, dass das Sternbild der Gemini, die *Açvinau* in der indischen Astronomie, die *açvinî*, *βγ* Arietis, nur secundär dieses „viel geringere Sternbild" bezeichnen könne, dass dasselbe vielmehr erst mit der Wanderung der Sanskrit-Arier aus seiner ursprünglich viel bedeutenderen Stellung zu dieser Unbedeutendheit herabgesunken sein könne. (S. die betreffende Stelle in den Monatsberichten der Berliner Akademie, Gesammtsitzung vom 12. Jan. 1888, pag. 15 und 16). Nun hat Weber in derselben Abhandlung pag. 11 nachgewiesen, dass das avestische Sternbild *Çatavaeça*, „hundert Wohnungen habend", das als steter Genosse des Sternbilds *Tištrya*, des Sirius, bei der Vertheilung des Wassers über alle arischen Länder, gepriesen wird, sich an den See Vôurukasha, das Kaspische Meer, knüpfe und zwar, da der Tistar Yasht wahrscheinlich in Khwârizm verfasst worden sei, offenbar an die Südostseite des Kaspischen Meeres. Bezeichnete vielleicht *Çatavaeça* geradezu das im Alterthum bis zur Eroberung durch die Mongolen äusserst dicht bevölkerte Land Khwârizm? Nach dem Bundehesh (s. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, 9) liegt der See Pûtiḫ auf der Seite (neben) dem Var Satves und dieser Var Satves hat flache Ufer. Diese können schlechterdings nur von Khwârizm verstanden werden. Ich möchte alsdann ein Attribut der Açvinau im Atharvaveda VII, 73, 1 auf dieses *Çatavaeça* beziehen. In jener Atharvanstelle heissen nämlich die Açvinau merkwürdigerweise — das Wort ist *ἅπαξ λεγόμενον* — *purudamâsaḥ* „viele Häuser besitzend":

vayáṃ hí vâṃ purudámâso açvinâ
hávâmahe sadhamâdeshu kâráváḥ ||

„Açvinâ, die ihr viele Häuser besitzt, wir rufen euch, o Sänger, bei euern Trinkgelagen an.“

Ist das *purudamâsaḥ* des Atharvaveda die sanskrit-arische Fassung des *Çatavaeça* des Avesta? In diesem Falle würden dann auch die im Agastyahymnus Rigv. I, 184, 2 angerufenen *Açvinau* ursprünglich in das Gebiet zwischen dem Südostufer des Kaspischen Meeres und des Aralsees, d. h. nach Khwârizm, gehören.

Wenn wir uns schliesslich fragen, worin denn wohl der Handel der Paṇis bestanden haben möchte und was unter ihren *vásûni*, Kaufmannsgütern, zu verstehen sei, so müssen wir uns zunächst die Frage vorlegen, zu welcher Gattung von Handel dieser Handel der Paṇi gehört habe. Schon in Iran u. Turan pag. 113 habe ich nach antiken und mitteralterlichen Quellen gezeigt, dass der in den Küstenstädten Hyrcaniens blühende Handel Transithandel war. Nach Strabon XI, 7, 3 (ed. Car. Müller pag. 436, 52 ff.) bewegte sich der indische Exporthandel nach dem Westen den Oxus hinunter ins Kaspische Meer und von dessen Westküste durch Albanien den Strom Cyrus hinauf nach der Ostküste des Pontus Euxinus: *φησὶ δε (Ἀριστόβουλος) καὶ εἴπλουν [τὸν Ὦξον] εἶναι (καὶ οὗτος καὶ Ἐρατοσθένης παρὰ Πατροκλέους λαβὼν) καὶ πολλὰ τῶν Ἰνδικῶν φορτίων κατάγειν εἰς τὴν Ὑρκανίαν θάλατταν, ἐντεῦθεν δ' εἰς τὴν Ἀλβανίαν περαιοῦσθαι, καὶ διὰ τοῦ Κύρου καὶ τῶν ἑξῆς τόπων εἰς τὸν Εὔξεινον καταφέρεσθαι.* Am Ausmündungspunkte dieses Handelsweges, an der Ostküste des Pontus Euxinus, nahmen dann nach Strabon die an der Tanaïs zwischen der Mäotis und dem Kaspischen Meere sitzenden Aorsen, ein finnisches Volk, den indischen, zusammen mit dem babylonischen Transithandel auf Kameelen wieder auf und förderten denselben mit grossem Gewinn, wie die Paṇi-*Πάρνοι*, in die Waldwüsteneien des fernen europäischen Ostens und Westens weiter. S. die be-

betreffende Strabonstelle in meinem „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 14. Aber aus den von dem Paṇis aufgestapelten, den Oxus herunter ihnen zuströmenden Handelsgütern, den *vásûni*, erhellt nun erst recht die oben pag. 44 gewonnene Bezeichnung des Oxus als *Vasor dhâra* „der Strom der Güter“ des Mahâbhârata.

Besorgten die Paṇi-*Πάρνοι* in Hyrcanien im Transitwege den indischen Exporthandel nach dem fernen Westen, so konnten demnach ihre in Stein gebauten Fondachi (*nidhiḥ adribudhnaḥ*) nur indische *vasûni* aufstapeln. Der indische Export konnte aber in der Urzeit aus nichts anderm bestehen, als in der Gegenwart, abgesehen etwa von den im Laufe der Jahrtausende durch die kunstgewerbliche Technik neuhinzugetretenen Handelsgütern. Der Hauptbestandtheil des indischen und malaisischen Exports von den Sundainseln und den Molukken wird bestanden haben aus Gewürzen, Arzneipflanzen, Edelsteinen und ceilonesischen Perlen. Kam vielleicht auch das Metall *κασσίτερος* (vgl. darüber „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 15—17) auf diesem Wege zur Kenntniss der kleinasiatischen Griechen Homers? Und so doch wohl auch das Elfenbein, *ebur*, dass doch schwerlich getrennt werden kann vom sanskritischen, schon im Rigveda vorkommenden *ibha*, der Elephant, von welchem indischen Worte vielleicht in einer Form **ibhas*, das lateinische ganz wie eine sanskritische Guṇaform **ebhas*, aussieht, das durch iranische Vermittelung zu **ebas* werden musste?

Die Kenntniss von diesen kostbaren, die geizigen Paṇis so sehr bereichernden Handelsgütern Indiens, welche die noch am Alburs und in Hyrcanien nomadisirenden Sanskrit-Arier von ihren gehassten Todfeinden, die den Transit dieser Waaren besorgten, empfangen mussten, war gewiss das Hauptmotiv gewesen, das die nach Reichthum, Gold und Gut so lüsternen Sanskrit-Arier aus der zum Theil doch sehr armen Hochfläche Centralasiens mit unwiderstehlichem Heisshunger hinüber trieb zur Eroberung des Goldlandes im Osten, einem Heisshunger, der gewiss nicht geringer war, als ein Jahrtausend später bei

den Macedoniern Alexanders des Grossen oder wieder ein Jahrtausend später bei den Persern des Sultans Mahmud von Ghazna oder bei den fürchterlichen Mordbanden der Mongolenkhane, von den *Gesta dei per Francos* der europäischen Culturvölker der Neuzeit zu geschweigen.

10. Der Turvaçahymnus des Vaça Açvya.

Rigv. VIII, 46, 21—33.

Schon in Iran und Turan pag. 153 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass der erste Theil der Dânastuti des Vaça Açvya, v. 1—21, nur als später angefügtes Präludium zu dem eigentlichen Danklied v. 21—33 zu betrachten und der Dichter als Turvaça aufzufassen sei. Da dieser erste Theil für uns ohne Belang ist, so lasse ich denselben hier auch vollends weg und gebe zunächst nach Aufrechts zweiter Rigveda-Ausgabe meine Uebersetzung des zweiten Theils, der eigentlichen Dânastuti.

21. „Herbei möge kommen, der, ohne an Götter zu glauben, ein so gewaltiges Geschenk empfangen hat, wie es nur Vaça Açvya bei Pṛithuçravas, dem Sohne des Kanîta, diesen Morgen empfangen hat.

22. Sechzig Tausend, ja eine Myriade von Rossen, an Kameelen zwanzig Hundert, zehn Hundert schwarzer, zehn (Hundert) dreifachrothgefleckter, kurzum zehn Tausend Kühe.

23. Zehn schwarze lauftüchtige Renner mit geflochtenem Schweife setzten den Radkranz in quirlende Bewegung.

24. Die Geschenke des Pṛithuçravas, des Sohnes des Kanîta, des reichlich Spendenden (sind diese): einen Wagen, einen goldenen, hat er geschenkt, sehr freigebig war der Opferherr, er hat sich den höchsten Ruhm erworben.

25. Komme zu uns, Vâyu, auf lange Dauer, dem Helden zum Glanze, denn wir haben dir ein Loblied zubereitet, dir dem mächtig Schenkenden, dem auf Einmal Grosses Schenkenden.

26. Der da mit Rossen einherfährt, er kleidet sich in die Morgenröthe, dreimal sieben mal siebzig, durch diese Somatränke, durch die Somapresser, o du Somatrinker, fühlst du dich zum Schenken geneigt, du Trinker von hell geklärtem Soma.

27. Er, der gerade diesen, den Pṛithuçravas, geneigt machte, mir aus freiem Ermessen den Glänzenden (Wagen) zu schenken, (dazu) silberne Wagenachsen (?) beim Nahusha, dem Frommen, (diese mir zu schenken) dem Frömmeren, er der Weise.

28. Und (ebenso) hat mir der Selbstherrscher, o Vâyu, er, der von preiswürdiger Schönheit ist, er der im Fett schwimmt, (geschenkt) einen Zug der von Rossen gezogen wird, einen von Antilopen gezogenen und einen von Hunden gezogenen, das ist dieses, ja das.

29. Sodann habe ich — dem Rüstigen ein liebes (Geschenk) — sechzig Tausend Rosse und Stiere zum Geschenk erhalten.

30. Wie Kühe zur Herde, so kommen zu mir die verschnittenen Stiere, ja, kommen zu mir die verschnittenen Stiere.

31. Und bei den Caratha hat er (mir) ein Hundert von Kameelen zubrüllen gemacht und bei den Çvitna zwanzig Hundert.

32. Hundert Sklaven hat der Dichter bei Balbûtha und bei dem Türken empfangen, (wir), diese Leute freuen sich deiner, o Vâyu, die wir Indra und die Götter zu Schutzherrn haben.

33. Und nun wird auch diese Jungfrau, die herrliche, über und über mit Goldschmuck behangen, dem Vaça Açvya als Geschenk zugeführt."

Diese Dânastuti ist eine der räthselvollsten und zugleich reichhaltigsten Hymnen des Rigveda. Wenige andere Lieder der grossen Anthologie vedischer Dichtkunst werden uns für die Culturgeschichte und Sprache der brahmanischen Vorinder auf dem Plateau von Iran reichere Ausbeute gewähren. Denn dass es sich in diesem Loblied auf Pṛithuçravas, der in Strophe 27 *Nahus* heisst, um den Grossherrn der Parther handle, geht

schon aus dem hervor, was ich in Iran und Turan, pag. 48—49 über den *Nahus* erschlossen habe.

Bevor wir uns aber an die Aufhellung der culturhistorischen Angaben dieses Hymnus begeben, wird es nothwendig sein, aus rein sprachlichen Elementen den iranischen Charakter desselben nachzuweisen. An eine Erschöpfung des Materials nach dieser Richtung hin kann aber ebensowenig gedacht werden, wie bei den nachfolgenden Bemerkungen über die culturhistorischen Thatsachen des Lobliedes. Jeder wird von seinem Standpunkt aus geben, was er hat und mit grösstem Danke die Belehrungen entgegennehmen, welche andere, noch weiter Blickende, auf Grundlage noch reicheren Materials von neuen Gesichtspunkten aus werden geben können.

Zunächst muss aufmerksam gemacht werden auf die rein zendischen Declinationserscheinungen. Die Flexion des Verbums hält sich durchaus innerhalb der Schranken des Sanskrit, wobei wir freilich zugeben müssen, dass wir ja nicht wissen können, in welchem Grade der Sanskritisirungsprocess der Vedensammler oder der ihnen vorangegangenen Tradition diesen, ursprünglich gewiss ganz anders als in unserm Text lautenden Hymnus umgestaltet hat.

Eine reine Zendform ist z. B. in Strophe 32 die Form *dâse* im Sinne eines Accus. Plur. für *dâsân*, was schon Roth im Petersburger Sanskritwb., Bd. III (1861), pag. 604 an die Stelle setzen wollte. Mit Unrecht, denn wir haben es eben in unserm Dichter mit einem Manne zu thun, der entweder das Sanskrit noch nicht vollständig beherrschte oder aber aus dem Sprachgefühl eines Stammes herausdichtete, in welchem sich Sanskrit- und Zendelemente vermischten. Denn Accusative Plur. auf *e*, von Masculinen auf *a*, kennt das Zend als etwas gar nichts Ungewöhnliches, vgl. z. B. *zaçté* (skt. *hastân*), Hände, Yt. 13, 147; *yaçkê*, Krankheiten, Vendid. 22, 6 und solche auf *es* z. B. *açteça*, Knochen, Yt. 10, 72; *daêveça* (skt. *devânça*) Yt. 11, 6. S. Justi, Zendwörterb. pag. 387.

In v. 32 muss der Name *Balbûthe* metri causa *Balbûthaê* gelesen werden, ein loc. sing., der vollständig dem zendischen *açpaêça* entspricht. (Oder ist semitisch zu lesen *Baalbûthe?*)

Ueber die nur aus dem Zend zu erklärende Form *Kânîtâ*, Strophe 21, für skt. *khanîtar*, s. weiter unten pag. 145—148.

Den *Pṛithuçravas* haben wir schon oben als Partherfürsten (*Pṛithu-çravas* „der Ruhm der Parther" wie zugleich „ausgedehnten Ruhm besitzend") kennen gelernt. Er heisst nach dem Pañcavinça-Brahmaṇa (Petersburger Sktwb. Bd. IV, pag. 865) auch *Nâga* und wird demnach von genanntem Wörterbuch als „Schlangendämon" gefasst. Da er aber nach Str. 27 unserer Dânastuti *Nahusha* ist, so wird er, nach dem oben und in Iran u. Turan pag. 49 und 227 Bemerkten auch sprachlich mit dem *Nahusha*, *Nahus*, *Nakula* identisch sein und die Sage des Epos, König *Nahusha* sei von Agastya verflucht worden, zehntausend Jahre auf der Erde als Schlange (*nâga*) zu leben, ergiebt sich als eine volksetymologische Deutung des Namens Nahusha, dessen Zusammenhang mit *nâga* der Tradition noch verschwommen vorschwebte. Dieser Pṛithuçravas erscheint nun im Vishṇupurâṇa (s. die Stelle in Iran u. Turan pag. 110) als Sohn des *Çaçabindu* oder *Çaçavindu*, der (da *çaçavindu* „Hasentropfen" ein Unsinn) zweifellos rein iranische Suffixbildung verräth und als **Çaçavanta* = *Çaçavant*, hasenreich, erklärt werden muss. Dieser ist Sohn des *Citraratha*, dieser Sohn des *Rushadgu* (offenbar = *ruçad-gu*, leuchtende Kühe habend), dieser ist Sohn des *Svâhi*, dieser ist Sohn des *Vṛijinîvat*, den ich schon in Iran u. Turan a. a. O. als Vertreter der vedischen *Vṛicîvant* = *Varcin* = *Vṛika*, d. h. als *Hyrcanier* erkannt habe, dieser ist wieder Sohn des *Yadu*, also des Vertreters der Turvaça-*Yadu*, des die Hegemonie übenden Fünfvölkerbundes des Rigveda, und wenn Yadu selbst wieder Sohn des *Kroshṭu* (Schakal) heisst, so stimmt dies zu der turkotatarischen Heldensage, nach welcher alle Völker dieser Race von einer Hündin abstammen. S. Vambery a. a. O. Dass *Çaçabindu*, *Çaçavindu* ursprünglich = *Çaçavant* ist, geht hervor

aus dem von Weber Ind. Stud. Bd. I, pag. 276 aus Anquetil du Perrons Schriften angeführten Namen einer Upanishad *Schaschband*, die Weber auf skt. *Çaçavindu* zurückführt. Nach der indischen Heldensage gehört also Pṛithuçravas, nach Hyrcanien, ins Land der Turvaça-Yadu, d. h. ins Partherland, wohin uns schon sein Name „Parther-Ruhm“ und seine Herrscherwürde als *Nahus*, *Nâga* geführt hatte. Diese Parther waren, wie die Genealogie der indischen Heldensage beweist, ursprünglich Turanier gewesen, die allmählig arisirt und dann brahmanisirt worden waren. So löst sich Spiegels Zweifel (Eranische Alterthskde, Bd. III, pag. 548), ob die Parther Iranier oder Turanier waren.

Untersuchen wir nunmehr den Beinamen dieses Partherfürsten, der nach Strophe 28 Selbstherrscher, *svarâj*, war, wie sich denn noch die Arsaciden *αὐτοκράτωρ* nannten. Pṛithuçravas heisst *Kânîtâ*, nach Sâyaṇa Sohn des *Kanîta*. Aber was ist *Kanîta?* Jedenfalls haben wir es nicht, wie Zimmer, Altindisches Leben pag. 334 will, mit einem *kânîna*, einem „Jungfernsohn“ zu thun. Sondern, da Pṛithuçravas ein Parther, also ein Iranier ist, so müssen wir den Namen auf seine iranische Lautgestaltung hin untersuchen. Dann aber ergiebt sich für *kanîta* die regelrechte Sanskritform *khanîtar*, *khanîṭṛi*, insofern im Zend für das Suffix nom. agentis *tar*, *ṭṛi*, sehr häufig das der Bedeutung entsprechende Suffix *ta* gebraucht wird, vgl. *dâta*, der Geber, für skt. *dâtar*, *dâṭṛi*, ferner *ciçta*, der Lehrer, wofür im Huzvâresh *cashîtar*, *bereta*, der Träger, woneben auch im Zend das gleichbedeutende *beretar* und *baretar*. Noch viele andere dergleichen Zendbildungen auf *ta* für *tar* s. bei Justi, Zendwb., pag. 371, § 212. Zum Ueberfluss kommt die für *kanîta*, Kanalgräber, vorauszusetzende Sanskritform *khanîtar*, *khánîṭṛi*, im Rigveda wirklich vor X, 97, 20, wo sogar *khanîtaa* für das geschriebene *khanitấ* zu lesen ist:

mấ vo rishat khánîtaa
yásmai câháṃ khánâmi vaḥ ‖

„Möge euch der Gräber nicht verletzen, für welchen ich euch ausgrabe."

Es handelt sich hier um das Ausgraben von Heilkräutern, was aber für die Wortform und Bedeutung gleichgültig ist, denn daneben kommen Rigv. VII, 49, 2 neben den *ápaḥ divyáḥ*, dem Regenwasser, und neben den *ápaḥ svayaṃjáḥ*, den Quellen, Bächen und Flüssen, auch *âpaḥ khanitrimâ* vor, Kanalgewässer, wie denn das lateinische *can-ali-s*, Graben, Rinne, Kanal, selbst nur von dieser Wurzel *khan*, graben, herstammt. Der Name *Kanîta* war also ein Ehrenname, denn nichts wird von Zarathustra eindringlicher empfohlen, als die Förderung des Ackerbaues durch Hebung der Bewässerung. Im Vendidad III, 11 (Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. I, pag. 79) fragt Zarathustra den Ahura Mazda „Schöpfer der mit Körper begabten Welten, reiner! Was ist zum dritten dieser Erde am angenehmsten? Darauf entgegnete Ahura Mazda: ... Wo man trockenes Land bewässert, oder feuchtem Lande das Wasser benimmt."

Wenn wir uns nun die geographische Situation überlegen, in welcher dieser Ehrenname „der Kanalgräber" von einem parthischen Fürsten der Urzeit erworben werden konnte, so müssen wir uns vor allem aus der Thatsache erinnern, dass die Anlage eines ausgedehnten Kanalisationssystems immer nur in Ebenen möglich ist. Hyrkanien, das ohnediess durch die reichen Niederschläge an den Nordabhängen der Alburskette reichlich bewässert war, kann also für einen Kanalisator kein Feld der Thätigkeit geboten haben, ebenso wenig das Hochland von Taberistan, das allerdings an Trockenheit leidet, aber in Folge seines gebirgigen, wenigstens hügeligen Terrains jeder ausgedehnteren Kanalisation widerstrebt. Dagegen mussten die grossen Ebenen um Merw und weiter hinauf, wenn diese Landstriche zum parthischen Reiche der Urzeit gehörten, die Oasen rechts und links vom alten Oxus reiche Gelegenheit bieten, die Wassermassen des Ochus und Oxus zur Bewässerung zu verwenden. Dies ist denn auch in der Urzeit schon geschehen.

Von Merw bemerkt Spiegel in seiner Eranischen Alterthumskde. Bd. II, pag. 50: „Merw (ist) die bedeutendste Stadt an den Ufern des Murghâb (Ochus) und auch die älteste . . . . Sie wurde offenbar gegründet wegen der Fruchtbarkeit der Umgegend, die blos bewässert zu werden braucht, um in üppigster Fülle und ohne weitere Beihülfe Alles gedeihen zu machen.“ Und so auch Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 230—231. „Die blosse Bewässerung des Bodens ist hier (im Murghâbthale bei Merw) auch ohne Dünger hinreichend zu seiner Befruchtung; das Korn Dschawari (sonst Durra genannt, Holcus sorghum) erhält hier Halme bis zur Dicke eines Stockes. Der fruchtbare Boden gestattet hier, am Rande der Wüste, die Zucht zahlreicher Kameelherden.“ Und dasselbe gilt von Chiwa. „Die heutige Oase Chiwa ist ein äusserst fruchtbares Land, da sie von einem Netz von Kanälen aus dem Oxus nach allen Richtungen durchschnitten ist, in älterer Zeit und noch im Mittelalter war ein grosser Theil der jetzigen Wüste zwischen Chiwa und dem Atrek ein bevölkertes Land mit grossen Städten.“ Nun hat Albiruni, wie Justi, Gesch. d. alt. Persiens, pag. 19, vorstehende Bemerkung einleitet, eine Notiz aufbewahrt, dass Kai Chosru Chorasmien (Huvarazmija der persischen Keilinschriften, das heutige Chiwa) erobert und daselbst die Dynastie der Schahija gegründet habe. Dieser Kai Chosru ist aber der Kava Huçrava des Avesta, hoch gepriesen als der „männliche Vereiniger der arischen Gebiete zu einem Reiche“ und zugleich als Günstling der Ardvîçûra Anâhita, der eigentlichen Göttin der Bewässerung und der Kanalisation, von welcher er die Gnade erhält, ohne Krankheit und ohne Tod zu leben. S. Duncker, Geschichte der Arier, Bd. II^3, pag. 462. Wie nun, wenn zwischen dem *Kanîta* oder gar *Pṛithuçravas Kânîta* und diesem mythisch-historischen Günstling der Ardvîçura Anâhita ein historisch realer Zusammenhang waltete? Vgl. über die Ardvîçûra Anâhita noch die zusammenhängenden Darstellungen von Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 54—66. Duncker, Gesch. d. Arier, Bd. II, pag. 446—447.

Leider lässt uns der Rigveda mit näheren Nachrichten über Pṛithuçravas im Stich. Nur an einer Stelle, im Maṇḍala I, 116, 21 wird derselbe noch einmal erwähnt und zwar wieder mit Vaça, im Kampfe gegen die unheilvollen Unholde:

ékasyâ vástor âvataṃ ráṇâya
Vaçam Açvinâ sanáye sahásra |
nír ahataṃ duchúnâ índravantâ
Pṛithuçrávaso vṛishaṇâv árâtîḥ ||

„An einem Morgen halfen die Açvinâ dem Vaça zu seiner Lust tausende (von Geschenken) zu empfangen, die beiden Stiere (die gewaltigen Açvin), in Gemeinschaft mit Indra, schlugen die unheilvollen Widersacher des Pṛithuçravas nieder."

Hier finden wir Pṛithuçravas im Kampfe gegen nicht-arische, unbrahmanische, ungläubige Feinde, welche nach der geographischen Situation des Reiches des Pṛithuçravas, nur Turanier sein können. Und so auch kämpft, im Avesta Kava Huçrava gegen die Feinde Irans, gegen die Turanier und deren Herrscher, den verderblichen Franghraçyan, ein Kampf, den dann Firdusi in seinem Schâhnâme in den Sagen von Kai Khosru und seinen Kriegen mit Afrasiâb episch ausgeführt hat. Vgl. über diesen Kampf insbesondere Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 607—664. Vgl. auch Duncker, Gesch. d. Arier[2], pag. 462. Schon Spiegel hat a. a. O., pag. 661 darauf aufmerksam gemacht, wie der von der persischen Heldensage geschilderte Kampf zwischen Iran und Turan unter Kaikhosrav aus einem früher rein politischen in einen rein religiösen umschlägt: „Der Gegensatz zwischen Erân und Turân wird ein rein religiöser, was er früher nicht war." Und so sehen wir auch in der obigen Rigvedastelle, der einzigen, in welcher von einem Kampfe des Pṛithuçravas die Rede ist, den Krieg gegen die Feinde als gegen dem Brahmanenthum feindliche Dämonen geführt. Und wie im persischen Epos Kaikhosrav selbst halbturanischer Abkunft ist,

als Sohn nämlich des Iranierfürsten Siâvaksh und der Feringis, der Tochter des Turanierkönigs Afrasiâb, so ist, wie Ludwig (Rigvedawerk, Bd. III, pag. 148) erkannt hat, Suçravas = Turvayâṇa, welcher Name deutlich genug den ursprünglichen Abkömmling eines Turaniers anzeigt. So aber auch ist Pṛithuçravas, wenn er von *Vṛijînîvat*, d. h. vedisch, *Vṛicîvat*, einem Beinamen der Turvaça (s. Zimmer, Altind. Leben pag. 124) und Yadu stammt (s. oben pag. 98), von Abkunft seines Geschlechtes ebenfalls nur arisirter Turanier.

Des Pṛithuçravas Sänger, der auch wirklich seines grossherrlichen Gönners Angedenken auf die Nachwelt gebracht hat, ist *Vaça Açvya*. Seine Dânastuti VIII, 46 giebt uns über ihn selbst wenig Aufschluss. Doch wird sein Name an verschiedenen Stellen des Rigveda mit andern Persönlichkeiten zusammen erwähnt, denen die Açvinâ Hülfe geleistet hatten, wobei aber überall, ausser in dem Hymnus des Âṅgirasa Kutsa I, 112, 10 nur *Vaça* als Name erscheint. Dagegen erhält dann dieser *Vaça* an mehreren Stellen Epitheta ornantia, die für die Aufhellung seiner Persönlichkeit von grossem Werth sind. Er wird nämlich Rigv. VIII, 8, 20 genannt *dáçavraja* und so auch Vâlakhilya II, 9. Dieser Name bezeichnet aber einen, der zehn Ställe hat. Der Mann war also ein grosser Pferdehändler, daher sein Beiname *Açvya*, daher aber auch seine Verehrung für die *Açvinâ*, die zweifellos die besondern Schutzgottheiten der *açva*, der Pferde, waren. Daher aber auch des Vaça Verehrung für die Gottheit des *Vâyu*, der Luft, des Windes, die, gleich der zoroastrischen Gottheit *Vayu*, insbesondere wegen ihrer Schnelligkeit und Stärke angerufen wird und auf glänzendem Wagen mit leuchtenden Pferden einherfährt (Rigv. I, 134, 3: *Vâyúr yuṅkte róhitâ Vâyúr aruṇâ Vâyú ráthe ajirá dhurí vólhave;* Rigv. I, 23, 2 sind Indra-Vâyu „gedankenschnell“ *manojúvâ*), gerade wie der iranische Vayu auf goldenen Wagen mit goldenen Rädern fährt. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 101—104. Ueber den iranischen Vayu s. insbesondere auch

Duncker, Gesch. der Arier[2], pag. 444. Ziehen wir nun in Betracht, dass Pṛithuçravas seiner Abkunft nach aus den vereinigten Stämmen der Turvaça-Yadu hervorgegangen ist (s. oben pag. 144), so wird wohl der Schluss berechtigt sein, dass der Rosskamm (*açvya*) *Vaça* mit den ohnediess berühmten *Turvaça*-Pferden handelte, die, worauf zuerst Weber in den Ind. Stud., Bd. I, pag. 220 aufmerksam gemacht hat, den Pañcâla dienten. Das Çat. Brâhm. XIII, 5, 4, 16 (ed. Weber pag. 995) hat darüber folgende wichtige Stelle: *trayastriñçástomena Çónaḥ Sâtrâsâhá îje Pâñcâlo râjâ tád etad gâthayâbhigîtam:*

sâtrâsâhe yajamâne 'çvamedhena Taurvaçâḥ |
údîrate trayastriñçâḥ shát sahásrâṇi varmíṇâm íti

„Mit dem 33 stolligen Loblied opferte Çona Sâtrâsâha, König der Pañcâla, dieses wird durch ein altes Volkslied besungen: Als Sâtrâsâha das Açvamedha (das Pferdeopfer) opferte, machten sich 6033 Turvaçarosse von Panzerreitern auf die Beine.“ Der Commentator zu dieser Stelle giebt (pag. 1016) nur an: *Taurvaçâḥ açvâḥ | varminâṃ râjaputrâṇâṃ kavacinâm açvapâlânâm.* Wenn hier *râjaputra* seinen ursprünglichen Sinn „Königssohn, Prinz“ und nicht den von „Radschpute“ hat, so waren es offenbar sehr edle Pferde. Die Zahl 6033 ist offenbar eine symbolische, auf die Heiligkeit der Dreizahl gegründete Zahl und braucht ebenso wenig buchstäblich genommen zu werden, als die Zahl der dem Rosskamm Vaça-Açvya von König Pṛithuçravas geschenkten Pferde, wie wir gleich sehen werden. Dagegen wird uns gleichwohl sofort die Frage beschäftigen, wo denn diese, unter dem Schleier symbolischer Zahlen aufgeführten Rossherden ihre Weide fanden. Zunächst aber müssen im Anschluss an diese *Taurvaça*-Rosse noch andere Fragen und Zusammenhänge erörtert werden.

Wenn nämlich des Rosskamms Vaça Açvya Schutzherr, König der Parther, von Hause aus ursprünglich ein Turvaça-Yadu war, so wird wohl sein Sänger, der mit Turvaça-Rossen

handelte, der ohnediess *Vaça-Açvya* hiess, wohl kaum andern Ursprungs gewesen sein, als sein gefeierter König selbst. Wenn dies zutrifft, so wird dann sein Name *Vaça* kaum etwas anderes als die Kurzform und das Hypokoristicon von *Turvaça* sein. Diese Vermuthung gewinnt um so mehr Boden, als das Aitareya-Brahmaṇa ein zu den Kuru-Pañcâla in nächster Verbindung stehendes Volk, Namens *Vaça* kennt. Die Stelle VIII, 14 (ed. Aufrecht pag. 223) lautet: *tasmâd asyâṃ dhruvâyam madhyamâyâm pratishṭhâyâṃ diçi ye keca Kurupañcâlânâṃ râjânaḥ sa Vaçoçînarâṇâṃ râjyâyaiva te 'bhishicyante, râjety etân abhishiktân âcakshata etâm eva devânâṃ vihitim anv* „Hoch im Norden im Lande der Mitte (in Medien?) werden die Könige der *Kuru-Pañcâla* zugleich auch zur Königswürde über die *Vaça* und *Uçînara* geweiht, „König", so nennen sie die geweihten, so geschieht es nach der Satzung der Brahmanen." Ueber die ursprünglich an den Südabhängen des *Κορωνοῦ*, d. h. des *Kurûṇâm*-Gebirges, des Demâvend sitzenden Kuru und ihre Bundesgenossen, die Pañcâla-*Παν9ιαλαῖοι* s. mein Iran u. Turan pag. 103 und Vom Pontus bis zum Indus pag. 37. Ueber die *Uçînara* hatte ich in Iran u. Turan pag. 83 die Vermuthung geäussert, sie hiengen bezüglich ihres Namens zusammen mit dem Namen der beiden Berge *Ushi-daô* und *Ushi-darena* des Avesta, die in Sejestan liegen sollen. Ist aber dieser *Ushidâo* nach Windischmann, Zoroastr. Stud. identisch mit dem Berg *Hôcindum* des Bundehesh, der aber im Avesta selbst *Hiñdva* heisst, so wären wir mit diesem Berg *Hiñdva*, dem „Indischen Berg", wiederum am Demâvend (s. mein Iran u. Turan pag. 9), wo demnach die *Uçînara* zusammen mit den *Kuru-Pañcâla* und den (Turvaça) *Vaça* zusammen wohnten. Zweifellos aber waren sie nach der oben citirten Stelle des Aitareya-Brâhmaṇa nicht Turanier, wie ich in Iran u. Turan pag. 83 vermuthet hatte, sondern gehörten dem Brahmanismus an, es wäre denn, dass, wenn die *Eusen-Üsün*, wie ich an der eben angeführten Stelle ausgesprochen, mit den *Uçînara* zusammenhiengen, diese von Norden herunter

mit den Turvaça-Yadu erobernd in Iran eingebrochen und mit diesen brahmanisirt worden wären.

Wir sind nunmehr genügend orientirt, um Vaça Açvyas Beinamen *Preṇi* Rigv. I, 112, 10 zu begreifen. Schon Eingangs dieser Untersuchung, sodann gelegentlich des Patronymicons Kânîtâ und weiterhin hatte sich uns gezeigt, dass die Sprache der Turvaça-Yadu vielfach iranisch, d. h. zendisch oder baktrisch, afficirt war. Unter diesem Gesichtspunkt dürfen wir auch das ἅπαξ λεγόμενον *Preṇi*, für welches das Sanskrit keine Analogie besitzt, mit *Fréni*, dem Namen der Tochter des Zarathustra, zusammenstellen. Was er aber, etymologisch allerdings mit der Sanskritwurzel *prî*, zend *frî*, lieben, zusammenhängend, bedeutet, darüber wage ich keine Vermuthung, vielleicht ist es soviel wie *priya*, der Freund, *priyâ*, die Freundin.

Wir können nunmehr auf die Geschenkliste der Dânastuti selbst eingehen. Diese überrascht uns vor Allem durch Angabe von Zahlen, die den Stempel des Uebertriebenen tragen. Schon das indische Alterthum hatte den Eindruck, dass die vedischen Dichter von Dankliedern sich in Hyperbeln ergiengen und die Kâthakopanishad (wie Weber, Indische Streifen, Bd. I, pag. 98 beibringt) nennt solche Dankverse geradezu Lügen: *anṛitaṃ hi gâthâ, 'nṛitaṃ nârâçaṅsî* „das Lied ist eine Lüge, eine Lüge ist das Männerlob.“ Wie sehr der Zahlenschwulst der Danklieder des Rigveda im Charakter der Iranier, der zur Selbstüberhebung hinneigt, begründet ist, habe ich an einem modernen Beispiel nachgewiesen in Vom Pontus bis zum Indus, pag. 218—219. Wie die dort aus Vambery's Skizzen aus Mittelasien pag. 281—282 mitgetheilte „Forderung Jussufs an Güzel Schah“ sich in den höchsten Wunschzahlen nach Rossen, Kameelen, Rindern, Schafen, Sklaven und Sklavinnen ergeht, ganz so schon der Rosskamm Vaça Açvya. Wie in der Gegenwart auf demselben Fleck Erde, wo die Turvaça-Yadu sassen, der Turkmene Mittelasiens täglich betet: „Mehr Stuten! Mehr Kameele!“ (Ritter, Asien, Bd. VIII, 413), so klingt es, allerdings aus dem

Dankgefühl eines in seinem Gebet Erhörten, aus dem Jubellied des Turvaça-Dichters hervor!

Zunächst sind die Rossegeschenke ins Auge zu fassen. Der Partherkönig Pṛithuçravas Kânîta hat dem Dichter 60,000 Rosse, ja eine Myriade geschenkt. Diese Zahl stimmt gerade zu derjenigen, welche Diodor XVII, 110 (ed. Imm. Bekker, T. III, pag. 225) von den Pferden angiebt, die zu Alexanders des Grossen Zeiten auf den nisaeischen Feldern weideten, vor Alters sollen es sogar 160,000 gewesen sein. *μετὰ δὲ ταῦτα παρελθὼν εἴς τινα χάραν δυναμένην ἐκτρέφειν ἀγέλας παμπληθεῖς ἵππων ἐν ᾗ τὸ παλαιὸν ἔφασαν ἑκκαίδεκα μυριάδας ἵππων γεγονέναι φορβάδων, κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξάνδρου παρουσίαν ἓξ μόναι μυριάδες ἠριθμήθησαν.* Nach Strabon XI, 13, 7 (ed. C. Müller pag. 450, 17) waren es zur Perserzeit 50,000 Stuten (auch nach Arrian VII, 13), die auf diesen nisäischen Feldern weideten. Die hier gezüchteten Pferde, die in den königlichen Marstall übergiengen, waren die grössten und besten. Es waren die sog. Nesäischen Pferde, welche aber nach andern aus Armenien kamen: *Ἱππόβοτος δὲ καὶ αὕτη ἐστι διαφερόντως καὶ ἡ Ἀρμενία, καλεῖται δέ τις καὶ λειμὼν Ἱππόβοτος, ὃν καὶ διεξίασιν οἱ ἐκ τῆς Περσίδος καὶ Βαβυλῶνος εἰς Κασπίους πύλας ὁδεύοντες, ἐν ᾧ πέντε μυριάδας ἵππων θηλείων νέμεσθαί φασιν ἐπὶ τῶν Περσῶν, εἶναι δὲ τὰς ἀγέλας ταύτας βασιλικάς. τοὺς δὲ Νησαίους ἵππους, οἷς ἐχρῶντο οἱ βασιλεῖς ἀρίστοις οὖσι καὶ μεγίστοις, οἱ μὲν ἐνθένδε λέγουσι τὸ γένος, οἱ δ' ἐξ Ἀρμενίας· οἱ δ' ἰδιόμορφοι δέ εἰσιν, ὥσπερ καὶ οἱ Παρθικοὶ λεγόμενοι νῦν παρὰ τοὺς Ἑλλαδικοὺς καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παρ' ἡμῖν.* Strabon gesteht, nicht genau zu wissen, ob die berühmten Nyseischen Gefilde in Medien, zwischen Bagistana und Rhagae, also zwischen Bisutun und Rai, gelegen haben. Die Alten schon stritten sich darüber, ob dieselben nicht vielmehr zwischen Merw und Balkh gelegen hätten. Victor Hehn, der in seinen „Kulturpflanzen u. Hausthieren" die Streitfrage am gründlichsten untersucht hat, entscheidet sich (pag. 36, 2. Ausg.)

für die Rossegefilde am Murghâb. Vgl. darüber noch Bähr zu Herodot VII, 40, Vol. III, pag. 515. Ebenso Duncker, Gesch. d. Arier[2], pag. 586. Ob 160,000 oder 60,000 oder 50,000, es ist immer eine heilige, symbolische Zahl, die bei den alten Iraniern und so auch an unserer Stelle Rigv. VIII, 46, 21 vom Turvaça-dichter und Pferdehändler Vaça Açvya für eine ungemessene Menge vorzüglicher Rosse gebraucht wurde.

Lagen die Pferdegefilde, aus welchen die nysäischen, nisäischen oder nesäischen Pferde hervorgiengen, am Murghâb, so stammten die Turvaça-Pferde der vorindischen Urzeit ebendort her, sie wurden, wie wir oben (pag. 150) aus dem Çatapatha-Brâhmaṇa gesehen haben, schon in jener Urzeit, wie dann später unter den Perserkönigen, für den Marstall des Grossherrn und seiner Verwandten bestimmt. Gerade dort müssen aber auch die grossen Kamelstutereien gelegen haben, aus denen des Pṛithuçravas Kânîta Geschenk von 2000 Kameelen hervorgehen konnte, wenn wir natürlich auch diese Zahl für hyperbolisch nehmen müssen. Nur im Murghâbthal und sonst nirgends auf ganz Iran konnten solche Herden von Kameelen gezüchtet werden, von welchen die 2000, die Vaça Açvya vom Grossherrn der Parther zum Geschenk erhalten haben will, herrühren mochten. Die mittelalterlichen Geographen rühmen einstimmig Sarachs als die grosse Kameelstuterei. Istachri im Buch der Länder (übers. von Mordtmann pag. 118) rühmt die Stadt ums J. 1000 also: „Sarachs ist eine Stadt zwischen Nisabur und Merw in einer Ebene ohne fliessendes Wasser, ausser einem Kanal, der einen Theil des Jahres, jedoch nicht immer, fliesst, und aus dem Flusse von Herat abgeleitet ist. Die Stadt liegt eine halbe Parasange von Merw, ist bevölkert und hat ein gesundes Klima, das Gebiet hat nur wenige Dörfer. Der grösste Reichthum der Bewohner besteht in Kameelen; sie trinken Brunnenwasser, ihre Mühlen werden von Zugvieh getrieben, ihre Gebäude sind aus Lehm.“ Idrisi (trad. par Jaubert, Vol. I, pag. 451) berichtet um 1150: „Quant à Sarakhs, elle possède

un sol fertile et un climat tempéré. Cependant [selon Istachri] elle n'a point un territoire ni des dépendances considérables. *Les habitants de ces campagnes s'entendent parfaitement au choix et à la production des bonnes races de chameaux*" u. s. w. Und so bei Abulfeda (trad. par Guyard, Vol. II, 2, pag. 193 nach Ibn Haukal um 976) um 1330: „On lit chez Ibn Haukal: Sarakhs est une ville entre Naisabour et Merw, dans une plaine. Elle n'a pas d'autre eau courante qu'une rivière qui coule pendant une partie seulement de l'année et qui est l'excédent des eaux de Herat. Les paturages dominent à Sarakhs, et son district renferme peu de villages. *La fortune de ses habitants consiste principalement en chameaux.*"

Nach Strophe 31 unserer Dânastuti hat nun ferner Vaça Açvya bei dem *Cárathe gaṇé* 100 Kameele und bei den *Çvitneshu* 2000 Kameele zum Geschenk erhalten. Offenbar ist *Cáratha* ein Volksname und zwar Adjektivableitung von *Cáratha*, die Schaar oder der Stamm der *Cáratha*. Ich halte dieselben für die *Ζαράται*, eine skythische Völkerschaft am Imaus, bei Ptolemaeus VI, 14, 11. Die varia lectio *Ζαρέται* beweist wenigstens die Kürze der zweiten Sylbe, entsprechend dem Metrum der Rigvedastrophe. Interessanter sind die *Çvitna* als Kameelzüchter, die es offenbar an Kameelreichthum mit den Turvaça um Sarakhs aufnehmen konnten. Wir fanden in Iran und Turan pag. 120, dass die *Çvitna* mit den Ṭṛitsu identisch sind, die an der Sarasvatî-Haraqaiti, dem Hilmend, wohnten, dessen Herrlichkeit von den Sängern der Ṭṛitsu, den Vasishṭha, so hoch gefeiert wird. Diese Haraqaiti-*Ἀραχωσία* nennt aber Isidor von Charax „das Weisse Indien": *Ἀραχωσία. Ταύτην δὲ οἱ Πάρθοι Ἰνδικὴν Λευκὴν καλοῦσιν.* (S. vom Pontus bis zum Indus pag. 168). Schon Zimmer, Altind. Leben, pag. 126, hatte die Bezeichnung der Ṭṛitsu als „Weisse" zurückgeführt auf die Tracht der Vasishṭha und in Iran u. Turan pag. 129 hatte ich dann nach Dionysius Periegetes v. 1096 den Nachweis geleistet, dass diese Tracht in weissen Leinkleidern bestand

(vgl. die *λινοχλαίνους τ' Ἀραχώτας*). Dass in dieser Landschaft noch verhältnissmässig sehr spät Sanskrit-Arier sitzen geblieben waren, scheint mir daraus hervorzugehen, dass noch Aeschylus in den Hiketiden v. 284 (ed. Dindorf) von Hörensagen (*ἀκούω*), also wohl aus alter Tradition, von Indern weiss „die nomadisch auf der trabenden Kameele Saumthierrücken fern das Heideland längs Aethiopias Marken scheu durschweifen sollen“:

Ἰνδάς τ' ἀκούω νομάδας ἱπποβάμοσιν
εἶναι καμήλοις ἀστραβιξούσας, χθόνα
παρ' Αἰθίοψιν ἀστυγειτονουμένας.

In Vom Pontus bis zum Indus pag. 141 habe ich nachgewiesen, dass diese indischen Kameelreiter längs dem Strome Aethiops nur die berühmten Kameelreiter Drangianas sein können, über welche ausführlich a. a. O. Noch heutzutage zeichnet sich das Kameel von Sedschestan durch seine Ausdauer, Kraft und Schnelligkeit aus. Die *Çvitna* kommen übrigens in der Brâhmaṇaliteratur als *Çvikna* vielfach vor, insbesondere im Çatapatha-Brâhmaṇa; es lässt sich aber aus ihren Königsnamen kein ethnologischer Schluss ziehen.

Bei den Geschenken an Zugvieh kommen wir auf die Rosse zurück und zwar auf die Strophe 33. Hier ist es vor allem das *ἅπαξ λεγόμενον mathrâ*, das wir oben, vorläufig der Tradition folgend, mit „quirlend“ übersetzt haben. Böhtlingk-Roth s. v. geben „zerrend“. In dieser Auffassung wird es schon von Sâyaṇa von W. *math*, *manth*, drehen, quirlen, reiben, rupfen, abgeleitet. Allein eine Durchsicht sämmtlicher, vom Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. V, pag. 462—466 aufgeführter Stellen über die zahlreichen Präpositionalverbindungen des Verbums *math*, sowie über die Ableitungen des Wurzelstammes, ergiebt auch nicht ein einziges Beispiel, dass W. *math* jemals dazu verwendet worden ist, auch das Umdrehen der Räder eines Wagens oder das Ziehen und „Zerren“ eines solchen darzustellen. Wir müssen also auf dieseAbleitung durchaus verzichten. Dagegen

gelangen wir wohl zu einer zutreffenden Erklärung von *mathrâ*, wenn wir dasselbe ethnologisch fassen, analog unserer Pferderacenbeschreibung als: Araber, Trakehner u. s. w. Dann aber bleibt uns nur übrig, das Wort als *Meder* zu nehmen, wobei wir zunächst an die *Madra* (s. Iran u. Turan pag. 227, und oben pag. 111, 118) zu denken haben. Dass auch die aspirirte Form vorkam, ergab sich uns in Vom Pontus bis zum Indus pag. 37 aus dem Namen der *Παντίμαθοι*, der Meer-Meder. Auch kommt hier in Betracht, dass *Madrâ* eine Tochter *Raudrâçva's* genannt wird. Ueber die Grösse und Vortrefflichkeit der medischen Pferde hatte uns oben pag. 62, 153 die Stelle Strabons belehrt. Vgl. auch noch Duncker, Gesch. der Arier², pag. 584. Zogen medische Pferde den goldenen Wagen, so waren sie wohl auch nach medischer Mode aufgezäumt. Die Meder waren aber in jeder Kleinigkeit der Etiquette die Nachahmer der Assyrer. Wenn wir nun bei Helbig, Das homerische Epos, pag. 134 den altassyrischen Wagen (Fig. 27) und den neuassyrischen (Fig. 28, pag. 135) betrachten, so fällt uns an den Pferden auf, dass sie geflochtene Schweife tragen. In diesem Sinne fasse ich denn auch das adj. *vîtavâra* „geflochtene Schweife habend," vom Partic. Perf. Pass. der W. *vî*, winden, flechten, lat. *viere*.

Der goldene Wagen, den Pṛithuçravas seinem Sänger (Strophe 24) schenkt, erinnert an den goldenen Wagen des Sonnengottes Mithra oder, da hier Pṛithuçravas und seine Sänger offenbar specielle Verehrer Vâyu's sind, an Vayu's goldenen Wagen mit goldenen Rädern (Râm-Yasht 57 bei Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. III, pag. 158). In diesem Zusammenhange möchte ich auch *araṭve ákshe* in Strophe 27 fassen. Böhtlingk-Roth sehen darin einen „Wagen aus dem Holze des Baumes *araṭu*, m., Calosanthes indica Bl. Allein *aksha·* heisst nie und nimmer Wagen, sondern Achse und eine Achse aus Holz wäre absurd. Ludwig will daraus „Würfel aus Araṭu-holz" machen, allein der Dichter kann doch unmöglich mit seinem Schutzherrn um freie Geschenke würfeln. Ich möchte desshalb in *araṭvé ákshe* erstens *áksha*

als Achse fassen, in *araṭva* aber ein aus *araj(a)tu* (= zend. *erezata*, skt. *rajata*, oskisch *arageto*, lat. *argentum*, Silber) regelrecht in *araṭu* umgewandeltes Substantiv sehen, woraus *araṭva* als Adjectiv durch das Suffix *a* ebenso gebildet worden wäre, wie z. B. im Zend die Form **pithwa* aus *pitu*, m. Speise, in *tarô-pithwa*, n. schlechte Nahrung. Ich nehme desswegen *araṭvé akshe* als acc. pl. wie in Strophe 32 *çatáṃ dâsé* (s. oben pag. 143). „Silberne Achsen" an goldenem Wagen würden ganz und gar Mithras goldenem Wagen mit silbernen Speichen entsprechen, dessen Rosse goldene Vorderhufe und silberne Hinterhufe haben. (Mithra-Yasht 125, s. auch Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. II, pag. 99 und Duncker, Gesch. d. Arier[2], pag. 437). Vielleicht war auch der goldene Wagen des Vayu in der iranischen Mythologie ebenso ausgerüstet wie der Wagen Mithras. Ist vielleicht in Str. 27 *citrám* (scil. *rátham*, Wagen) mit *araṭvé ákshe* so zu construiren: einen gleissenden (Wagen) auf silberner Achse, im Sinne eines loc. sing.?

In Strophe 28 folgt nun noch ein neues Wagengeschenk, nämlich ein *ajman*, n. (lat. *agmen*), einen Zug, der von Rossen gezogen wird, einen von Antilopen und einen von Hunden gezogenen. Der von Rossen gezogene (*áçveshitam*) bedarf natürlich keiner weiteren Erklärung, die zwei andern aber sind ausserordentlich merkwürdig. Schon das indische Alterthum hat *rájeshitam* nicht mehr verstanden. Es ist durchaus ἅπαξ λεγόμενον. Der Padapâṭha erklärt es durch *rájaḥ-ishitam*, gegen alle Lautgesetze. Aber, da ein *rája* oder *rajâ*, das einzig mögliche Wort, aus dem, in Verbindung mit *ishitam*, ein *rájeshitam* hervorgehen konnte, aus der übrigen Sanskritsprache nicht erklärt zu werden vermochte, so wurde offenbar an das im Sanskrit sich einzig bietende *rájas*, Finsterniss, gedacht, ohne dass auf diesem Wege ein Sinn in das Wort kommen konnte. Sâyaṇa erklärt es mit *ushṭra gardabha vâ*, Kameel oder Esel. Da jedoch in unserer Dânastuti das Kameel ganz speciell als *ushṭra* hervorgehoben wird, kann *raja* nicht Kameel bedeuten,

aber ebensowenig Esel, wofür, sowenig als für die Bedeutung „Kameel", sprachvergleichend ein Anhaltspunkt oder gar eine Begründung gefunden werden könnte. Es bleibt uns aber wirklich nur die Sprachvergleichung zur Aufhellung des Wortes *rája* übrig. Sie führt uns auch auf den wirklich richtigen Pfad. Curtius vergleicht in seinen Grundzügen der griech. Etymologie[5], pag. 131 und 132: ἄλκη, Elchthier, skt. *ṛiça*, *ṛiçya*, Bock einer Antilopenart, lat. *alces*, althochd. *elaho*, skandinav. *elg-r*. In diese Reihe gehört unser *rája*, es bedeutet Alk, Antilope. In Strophe 28 wird offenbar Vâyu, der Windgott, mit dem freigebigen König absichtlich verwechselt und amalgamirt. Nun reitet oder fährt Vâyu in der indischen Mythologie auf Antilopen (s. z. B. Wollheim da Fonseca, Myth. d. alt. Indien, pag. 113). So war es denn wohl auch der Vâyuverehrer würdig, auf mit Elchen bespannten Wagen zu fahren. Oder hatten die Turvaça, die aus dem turanischen Norden, wo man mit Elen- und Renthieren fährt, hergezogen waren, diese nordische Sitte in Parthien eingebürgert? Aus iranischen Traditionen scheint mir ein Elchgespann nicht weiter erklärbar. Dagegen widerstrebt ein von Hunden gezogener Wagen als Ehrengeschenk dem indischen Geiste ganz und gar, aber allerdings nicht dem iranischen. In Iran und Turan, pag. 72 hatte ich die Hundeverachtung der Sanskrit-Arier, sowie die Hundeverehrung der Zend-Arier in dem Avesta dargestellt. „Im Gesetzbuch", sagt Duncker, Gesch. d. Arier[2], pag. 553 (s. auch ff.), „erscheint die Liebe und Achtung der Iranier vor ihren wachsamen Hunden so hoch gesteigert, dass der Hund fast höher gestellt wird als der Mensch." Ich kenne aus der indischen Mythologie nur einen Gott, der auf einem Hunde reitet und der davon den Namen *Çvâçva* „einen Hund (*çvan*) zum Pferd (*açva*) habend", hat, das ist Bhairava oder Çiva. Das Wort ist aber nicht zu belegen, sondern begegnet nach dem Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. nur im englischen Sanskritlexicon von Wilson, der es aus einem indischen Lexicographen hat.

Nachdem nunmehr die Geschenke an Wagen und Zugvieh erörtert worden sind, erübrigt noch die Besprechung der reichen Geschenke an Rindern und Kühen. Der Panegyriker will von König Pṛithuçravas 1000 schwarze Kühe und 10,000 Kühe mit drei hellen Flecken empfangen haben. Nach Sâyaṇa müssen sich diese drei weissen Flecken auf der Stirn, auf dem Rücken und auf den Seiten der Kuh befinden. Dazu kommen dann noch (in Strophe 29) 60,000 Stiere, ferner (in Str. 30) ganze Herden Ochsen (verschnittener Stiere). Das ἅπαξ λεγόμενον *tryarushî* ist doppelt interessant, einmal für die Geschichte der vedischen Rindviehzucht, worüber gelegentlich später, dann aber für die Geschichte des indischen, resp. vorindischen Cultus. Denn die drei rothen Flecke der Kühe stehen in Verbindung mit den drei Augen des Rudra-Çiva *Tryakshan*, dieser ist aber nach zahlreichen Stellen der Brâhmaṇa und des Epos „der Herr des Viehes“ *paçupati*. Wenn dieser drei feuerrothe Augen hatte, so galt es für den frommen und zugleich klugen Hirten, Kühe zu züchten, die des Schutzes des „Herrn des Viehes“ schon desshalb in hohem Grade würdig waren und theilhaftig werden mussten, weil sie des Schutzgottes eigenstes Merkmal und Symbol auf dem Leibe trugen.

Es folgt nun noch das für den Dichter der Dânastuti kostbarste Geschenk, das er absichtlich als Glanzeffekt auf den Schluss seines Dankliedes aufhebt, das ist die jugendschöne, goldbehangene Sklavin. Da aber der Dichter aus aesthetischen Rücksichten auf das Geschenk an Rossen, Stieren, Ochsen und Kameelen nicht unmittelbar das Geschenk einer schönen Sklavin folgen lassen kann, so lässt er das Lob für das bei Balbûtha Taruksha empfangene Geschenk von hundert männlichen Sklaven vorausgehen.

Die 100 Sklaven (*çatám dâsé*), wenn wir, was wohl unumgänglich ist, in *dâsé* einen zendischen Acc. plur. für *dâsân* erblicken dürfen, haben ihr Analogon in den *çatám dâsân* der Vâlakhilya Dânastuti (Rigv. VIII, 56, 3), denen ebenfalls 100

Esel (*çatâṃ yardabhânam*) und 100 Lämmer (*çatâm ûrṇâvatînâm*) vorausgehen. Und zwar ist diese Dânastuti dadurch merkwürdig, dass sie dem Kaṇvadichter Praskaṇva zugeschrieben wird. Die Kaṇva standen aber, wie Zimmer, Altind. Leben pag. 122 bewiesen hat, in naher geographischer Beziehung zu den Turvaça-Yadu. So ist es denn ganz entsprechend, wenn Rigv. X, 62, 10, der einzigen Stelle, ausser den zwei obigen, wo *dâsa* als Sklaven erwähnt werden, Yadu-Turva ebenfalls zwei Sklaven zum Geschenk machen. Es ist wohl damit die hochwichtige Thatsache erwiesen, dass die brahmanischen Sanskrit-Arier des Rigveda den systematischen Menschenraub zum Zwecke des Sklavenhandels nicht betrieben, sondern denselben vielmehr den Halb-Ariern, den arisirten Turaniern überliessen. Ist dies richtig, so kann seinerseits *Balbûtha Taruksha*, der Spender der hundert Sklaven an Vaça Açvya, nur ein Turvaça sein. Der Name *Balbûthá* wird von Böhtlingk-Roth, Ludwig, Zimmer und Grassmann als lat. *balbus*, *balbutiens* erklärt, stillschweigend also ein Verbalstamm **balbûth* oder **balb* angenommen, wofür allerdings das Pañcaviṇça-Brâhmaṇa (bei Böhtl.-Roth) *balbalâkṛi*, balbalâ-machen, stammeln, aufweist. Das Suffix *ûtha* bildet jedoch immer nur solche Nomina, die den Accent auf der Wurzelsylbe haben, vgl. die vedischen Substantive *várûtha*, n., Schutz, Schirm, von W. *vṛi*, schützen, *járûtha*, m. nach Grassmann „der abzehren machende“ von Wurzel *jṛi*, abzehren, Name eines von Agni besiegten Dämons. Mir will die Deutung „Stammler“ nicht recht einleuchten. Ich möchte vielmehr diesen *Balbûthá*, dessen Schlusssylbe *thá* möglicherweise ein prâkritisch abgeschliffenes *stha* ist, wofür allerdings *ttha* zu erwarten wäre, mit *Bṛibu* (für ursprüngliches **Barbu*) in Zusammenhang bringen, der nach Rigveda VI, 45, 31 König der Paṇi ist (*ádhi Bṛibúḥ Paṇînâṃ varshishṭhe mûrdhánn asthât* „an der höchsten Spitze der Paṇi stand Bṛibu) und der an derselben Stelle Str. 33 als überaus freigebig geschildert wird (*Bṛibúṃ sahásradâtamam*) Nach Çaṅkhâyana's Çrautasûtra 16, 11, 11 (bei Böhtl.-Roth)

hat Bharadvâja bei Bṛibú, dem Zimmermann oder Bauherrn und bei Prastoka, dem (König der ?) Sṛiñjaya, eine Spende empfangen. Ueber die Paṇi, als die Parner-Daher, s. oben pag. 134—141. Sie besorgten den indischen Transithandel, der sich den Oxus hinunter über das Kaspische Meer nach Armenien und dem Pontus bewegte, waren reiche Kaufherrn und konnten sich die glänzende Protection fahrender Minstrels wohl gestatten, ihre Mittel erlaubten es ihnen. Wenn sie aber, wie wir oben pag. 130 gesehen hatten, arisch übertünchte Turanier waren, so stimmt das wieder zu der Annahme, dass dieser *Bṛibu* ethnisch in Zusammenhang stehe mit *Balbûthá*. Diese Annahme erscheint um so gerechtfertigter, als dieser *Balbûthá* noch *Târuksha* heisst, den ich nicht anstehe, als Türken zu fassen. Der Sanskritname derselben ist sonst *Túrushka*, nach Lassen, Ind. Alterthskde, Bd. I, pag. 728 entstanden aus **Turvaska*, also aus *Turvaça*. Im Romakasiddhânta in Aufrechts Katalog der Oxforder Sanskrithandschriften pag. 339[a] heisst aber *Turkestan* nicht **Turushkasthâna*, sondern vielmehr *Turashkasthâna*. Vielleicht findet sich auch noch *Táruksha* als Türkenname. Der Name begegnet erst wieder in der buddhistischen Literatur, wo ihn Weber, Ind. Stud., Bd. III, pag. 159 aus dem Anfang des *tevijja (traividyâ)*-sûtram (Dîghanikâya I, 13) nachweist. Da wird erzählt: In Manasâkata an der Aciravatî, im Lande der Kosala, lebten mehrere reiche und gelehrte Brahmanen, so *Târukkha* . . . . . und *Nodeyya*. Weber macht darauf aufmerksam, dass *Târukkha* an den *Târukshya* des Aitareya Âraṇyaka erinnert, den er aber freilich im Katalog der Berliner Sanskrithandschriften, Bd. II, pag. 8 als *Târkshya* aufführt. Den *Nodeyya* fasst er als Nachkommen des *Nodhas* (Gautama) des Rigveda. Der Reichthum des *Târuksha* hatte sich also in der inzwischen in den Brahmanenstand beförderten Familie Jahrhunderte lang fort erhalten, wenn nicht die buddhistische Erzählung selbst aus vedischen Zeiten stammt. Ist aber *Târkshya* = *Târukshya* (ein *Târûkshya*, erklärt als *Tarukshasyâpatyam*

Aitareya-Araṇyaka bei Weber, Ind. Stud. Bd. I, pag. 391, Anm.), der nur im gaṇa Gargâdi bei Pâṇ. IV, 1, 105 begegnet, so dürfen wir mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit das Wort *Táruksha* als Türke nehmen, als das Wort *Târkshya* als masc. schon im Rigveda das Sonnenross, dann aber auch rein appellativisch das Ross bedeutet, mithin, nach dem Zusammenhang des bereits Vorgebrachten, wohl nichts anderes ist als eine Parallele zu *Taurvaça*, das Ross, im Sinne von: der Türke, wie wir „der Araber, der Ungar" im Sinne von Pferderacen sprechen.

Indem ich nachträglich den sich hier bietenden freien Raum benutze, um auf die nach der ersten Correctur dieses Bogens mir von Weber zugekommene Abh. „Epis ches im vedischen Ritual" in Kürze einzugehen, bemerke ich bezüglich des von Weber pag. 29 u. 30 über *Bṛibu* und *Balbûthá* Beigebrachten Folgendes.

Bei *Balbûthá*, der möglicherweise eher *Baalbûthá* gelesen werden muss, womit er dann so wie so als Semit gekennzeichnet wäre und nach Babylon wiese, habe ich auch daran gedacht, ob der Name nicht im Sinne eines sanskritisch unmöglichen (das Sanskrit kennt die Lautverbindung *bl* nicht) **Blâthá* für **Babilu-stha* „König von Babylon" gedeutet werden solle? Jedenfalls ist mit Weber *Balbûthá* als besondere Persönlichkeit von *Táruksha* zu trennen. Den *Táruksha* habe ich schon pag. XII der Einleitung zu „Iran und Turan" (1889) als Türken aufgefasst. Ebendort hatte ich auch schon die Vermuthung ausgesprochen, dass vedische Rishis bis nach Babylon gekommen seien.

V. Der Zusammenhang des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus.

1. Ueber die Sage von der Verschmelzung des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus durch Darius Hystaspes.

Ammianus Marcellinus berichtet Lib. XXIII, cap. 6, 32 (ed. Gardthausen, T. I, pag. 327), an einer Stelle, die schon A. Weber in den Ind. Skizzen[2], pag. 108 „sonderbar" gefunden hat, dass Hystaspes, der Vater des Darius, die Geheimnisse des oberen Indiens durchforschte und darüber zu einer Waldwildniss kam, von deren feierlicher Stille sich der hehre Geist der Brahmanen ergriffen fühlte. Bei diesen habe er sich soweit er nur gekonnt habe, über die Bewegungen der Himmelskörper und die Opferwissenschaft unterrichten lassen, wovon er dann einiges in die Lehre der Magier habe einfliessen lassen. Die ganze, merkwürdigerweise bisher noch wenig beachtete Stelle lautet: *In his tractibus* (in Medien) *Magorum agri sunt fertiles, super quorum secta studiisque, quoniam hic incidimus, pauca conveniet expediri. magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato machagistiam esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus Darei pater. 33. qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret, ad nemorosum quandam venerat solitudinem, cujus tranquillis silentiis prae-*

celsa Brahmanorum ingenia potiuntur eorumque monitu rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus, ex his, quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit, quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt.

Die werthvolle Mittheilung des Ammianus Marcellinus ist zu reich ausgestattet mit Einzelangaben, als dass sie für eine Träumerei gehalten werden darf. So gut der Magier Mani um 250 nach Chr. in Babylon es wagen konnte, christliche, zarathustrische und buddhistische Religionselemente zu verschmelzen, so gut konnte schon ein persischer König der Urzeit es versucht haben, zarathustrische mit brahmanischen zu amalgamiren.

Was zunächst die Lehre der Mager betrifft, die Plato *machagistia* nenne, so erklärt sich dieses Wort aus einem aus höchstem Alterthum stammenden Sanskritwort **mahâ çishṭi*, nach ursprünglicher Aussprache also *machâ chisti* „die grosse Belehrung." Denn *maha* ist sanskritisches *mahâ*, worin, wie zum Theil noch vedisch, *h* als *gh*, *χ*, und *ç* als ursprüngliches *χ* auszusprechen ist. Das Wort ist desshalb interessant, weil es die Lehre der Mager, doch eines medischen Stammes, mit einem Worte bezeichnet, das nicht den specifischen Charakter iranischer Sprache, nämlich Umwandlung des *h* in *z* (vgl. zend *maza*, gross), zeigt, sondern das volle sanskrit-arische Wort *maha* mit Bewahrung der aspirirten Gutturalmedia

Von allerhöchster Wichtigkeit ist die Meldung, dass Hystaspes, der Vater des Darius, im „obern Indien (*superioris Indiae*)", gewesen sei und dessen „unbekannte Gegenden erforscht" habe (*secreta fidentius penetraret*), dass er alsdann in eine „Waldwildniss" (*nemorosam quandam venerat solitutudinem*), „von deren feierliche Stille die erhabenen Geister der Brahmanen ergriffen würden" (*cujus tranquillis silentiis praecelsa Brahmanorum ingenia potiuntur*), dort habe er sich auf deren Mahnung in die Lehre von der Bewegung der Welt und der Gestirne

einweihen lassen und sich, soweit er es nur vermocht habe, die Kenntniss ihres Opferrituals verschafft (*eorumque monitu rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus*), „alsdann habe er einiges von dem was er (bei den Brahmanen) gelernt, in die Lehre der Magier einfliessen lassen (*ex his quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit*). Die ferneren Mittheilungen Ammians über die Magier dürfen uns hier nicht weiter beschäftigen. Dagegen wird es sich in hohem Grade lohnen, obige Traditionen auf ihren historischen Werth hin zu prüfen.

Wenn hier mitgetheilt wird, Hystaspes, der Vater des Darius I, sei im „obern Indien" gewesen, so ist vor Allem darauf hinzuweisen, dass historisch nichts davon bekannt ist. Darius hat niemals einen Feldzug ins Obere Indien, d. h. ins Pandschab, unternommen. Wohl aber wissen wir aus den Behistaner Keilinschriften des Darius, dass sein Vater Vistâçpa in Parthien war, um den Aufstand der Parther und Hyrkanier zu dämpfen, die sich dem Aufrührer Fravartis angeschlossen hatten. (Vgl. Duncker, Geschichte dee Arier[3], pag. 833). Nun wissen wir, (s. mein Iran und Turan pag. 142), dass der persische Geschichtschreiber Ahmed Razi das Land Mazanderan *Hindu sefid* „Weiss-Indien" genannt hat. Es ist wahrscheinlich, dass das *superior India* der uns unbekannten Quelle des Ammian (Ktesias?) dieses *Hindu sefid* der Perser des Mittelalters gewesen ist. Dann wird die Angabe, Hystaspes sei von dort aus in eine „Waldwidniss" (*nemorosa solitudo*) gekommen, sehr verständlich im Hinblick auf den noch bis zur Stunde andauernden Charakter Mazanderans als einer zu stillem Hinbrüten einladenden Waldlandschaft (s. mein Iran u. Turan pag. 176—167).

Ob zu des historischen Vistâçpa, des Vaters des Darius, Zeiten, noch brahmanische Sanskrit-Arier in ihren alten Wohnsitzen in Mazanderan sitzen geblieben waren, ist zwar nicht absolut unmöglich, aber wenig wahrscheinlich. Ausserordentlich wahrscheinlich ist dagegen, dass uralte Ueberlieferungen,

die sich an den Familiennamen der Vistâçpa anhefteten, auf den historischen Vistâçpa, den Vater des Darius, übertragen wurden. Die angeblich von Hystaspes, dem Vater des Darius, vorgenommene Verquickung der brahmanischen Lehren und reinen Opfergebräuche mit denen der Magier, d. h. des Zoroastrismus, beweist nur, für wie nahe verwandt das persische Alterthum den Brahmanismus und Zoroastrismus gehalten hat.

Die *rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus* möchte ich einfach auf das vedische *ṛitám*, den gesetzmässigen Lauf der physischen und moralischen Weltordnung, beziehen, der im Opfer das Bindeglied zwischen Himmel und Erde neben sich hat: „Es (das *ṛitam*) durchdringt die ganze Welt; der Lauf der Flüsse, die Bewegung der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten sind seine Manifestationen.“ Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda, pag. 17. Das in augenfällige Erscheinung tretende *ṛitám* ist das Opfer, desshalb heisst der Opferplatz *ṛitásya sádas yóni nábhi*, „das Centrum der Weltordnung.“ S. darüber oben Einleitung pag. XII—XIV.

2. Die Amṛitâsaḥ turâsaḥ des Rigveda und die Amesha çpenta des Avesta.

In seiner Eranischen Alterthskde Bd. I, pag. 435 ff. und Bd. II, pag. 27 ff. hatte Spiegel die Amesha çpenta der Zoroastrier mit den Âditya der sanskrit-arischen Inder zusammengestellt und dabei insbesondere auf die Siebenzahl aufmerksam gemacht, in welcher beide Göttergruppen bei ihren Anhängern auftreten. Später jedoch, in „Die Arische Periode“ pag. 198 hat er diese Zusammenstellung wieder vollständig zurückgenommen, da ihm inzwischen Zweifel an der Identität mehrerer von ihm früher mit einander verglichener Götter der Zoroastrier und Brahmanen aufgestiegen sind. Ich habe nicht die Absicht, Spiegel in der Bezweiflung der mythologischen Identität des

Vṛitahan und des Verethraghna zu folgen oder daran Anstoss zu nehmen, dass die Âditya auch in der Achtzahl vorkommen. Dagegen mache ich aufmerksam auf eine Stelle eines der ältesten Maṇḍala des Rigveda, wo die *amṛítâsaḥ turâsaḥ* dem Begriff nach mit den *Amesha-çpenta* zusammenzustimmen scheinen. Die Stelle Rigv. V, 42, 5 lautet:

devó Bhágaḥ Savitâ râyó Aṅça
Indro Vṛitrásya samjíto dhánânâm |
Ribhukshâ Vâja utá vâ Púraṃdhir
ávantu no Amṛítâsaḥ turâsaḥ ||

„Der Gott Bhaga, Savitar (der Spender des Reichthums), Aṅça, Indra (der Besieger des Vṛitra), — die Eroberer von Reichthümern, — ferner Ṛibhukshâ Vâja und Puraṃdhi, sie mögen uns helfen, die unsterblichen Tüchtigen."

Von den genannten Göttern kommen *Bhaga* und *Aṅça* im spätern System der sieben Aditya vor — Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Daksha, Ança — die andern dagegen passen weder in das System der Aditya, noch der Amesha çpenta. Dagegen scheint es mir auffällig, dass in dieser Stelle, je nachdem man Ṛibhukshâ Vâja als Einheit oder als zwei Götter fasst, entweder sechs oder sieben *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* angerufen werden. Ich möchte *Ṛibhukshâ Vâja* als Einen Gott fassen, als welcher er in der überwiegenden Anzahl der Stellen, wo er erwähnt wird, auftritt, nämlich Rigv. VI, 50, 12; VII, 37, 1; VII, 48, 1 und 3; X, 64, 10; X, 93, 6. Nehmen wir aber diesen *Ṛibhukshâ Vâja* als Einheit, so erhalten wir solcher *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* gerade sechs und diese stehe ich nicht an, mit den sechs Amshaspands des Naṅm çtâisni des Khorda-Avesta (Spiegels Avesta-Uebers., Bd. III, pag. 20) zu vergleichen. Wer diese sechs Amshaspand seien, wird leider in der Avestastelle nicht angegeben.

Ich möchte nun aber in den *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* eine direkte vedische Wiederspiegelung der *Amesha çpenta* der Zoroastrier

erblicken, wobei es frei steht, anzunehmen, dass die obige Rigvedastelle vielleicht älter ist, als die Ausbildung des, nach Spiegel nicht sehr alten Systems der Amshaspands. Ueber *amṛita* = *amesha* natürlich kein Wort. Was *tura* betrifft, so stimmt sein Begriff: tüchtig, kräftig (öfters Beiname der Âditya), vollkommen zu dem ursprünglichen Begriff von *çpenta*. Denn dieses Adjektiv, ursprünglich Partic. Perf. Pass., bedeutete ursprünglich auch nichts anderes als vermehrt, gefördert, gekräftigt, kräftig, von W. *çpan*, fördern, wachsen (Justi Zendwb., pag. 302). Analog dieser Begriffsentwickelung ist die von zend. *çûra*, stark, hehr, heilig, vgl. den Namen der Wasser- und Fruchtbarkeitsgöttin Ardvi Çûra Anâhita im Avesta, ferner ist analog die von griechisch ἱερός, das man mit skt. *ishira*, kräftig, zusammenstellt und ähnlich ist auch im Germanischen das Verhältniss von heil und heilig. So könnte auch *turá* in der Verbindung *amṛítâsaḥ turâsaḥ* eine Gleichung bilden mit dem zendischen *amesha çpenta*, die unsterblichen Heiligen oder die heiligen Unsterblichen, es könnte ein vedisches Aequivalent sein für die Amshaspand des Avesta.

3. Ein zarathustrisches Lied an Akômanô im Atharvaveda.

VI, 45.

Parópehi Manaspâpa kím áçastâni çaṃsasi |
párehi ná tvâ kâmaye vṛikshán vánâni sáṃ carâ
gṛihéshu góshu me mánaḥ ‖ 1 ‖
avaçásâ nihçásâ yát parâçásâ
uparima jâgrato yát svapántaḥ |
agnir víçvâny ápa dúshkṛitâny
ájushṭâny âré asmád dadhâtu ‖ 2 ‖
yád indra brahmaṇaspaté 'pi mṛíshâ cárâmasi
prácetâ na áṅgirasó duritât pâtv áṁhasaḥ ‖ 3 ‖

Pack dich hinweg. du Böser Geist, was lehrst du uns Ruchlosigkeit?

Pack dich! nicht lieb' ich dich, spazier du in den Wald hinaus, mein Herz
Ist bei den Küh'n im Haus daheim ‖ 1 ‖
Was wir im Wachen und im Traum gesündigt
In Schmähung, Zwietrachtstiftung und Verleumdung
Möge doch Agni alle unsre Frevel
Und Missethaten fern weg von uns nehmen! ‖ 2 ‖
O Indra, Brahmanaspati, wenn wir uns strauchelnd je vergehn,
Möge der weise Angiras uns schützen vor Versündigung! ‖ 3 ‖

Nicht mehr und nicht weniger als ein Lied an Akômanô, an den Bösen Geist des Avesta! Zunächst ist die Form des Wortes *Manaspâpa* merkwürdig. Zweifellos aus *manas* + *pâpa* zusammengesetzt, wird das Wort trotzdem auch vom Atharvaveda-Prâtiçâkhya II, 79 nicht als Compositum betrachtet, denn es müsste dann *manaḥpâpa* lauten. Das Wort stammt also aus einer Zeit, wo das specifische Wohllautsgesetz des Sanskrit, wornach das Schluss-*s* eines vorhergehenden Wortes sich vor dem Anfangs-*p* des unmittelbar folgenden Wortes in den Visarga, *ḥ*, verwandelt, noch keine Geltung hatte. Das Wort wäre eigentlich ein Neutrum *manaḥ pâpam*, böser Geist, es wird hier aber offenbar als masculinum *manaspâpaḥ* gefasst, also als Personenname, nicht als Appellativum, behandelt. Ein *Manaspâpaḥ* kehrt aber sonst in der ganzen Sanskritliteratur nicht wieder und dass er hier durchaus als Person gedacht wird, geht zur Genüge aus den zwei ersten Versen hervor, inbesondere aus der Aufforderung, er möge sich doch in den Wald scheren. Das Lied ist von einem brahmanisirten Zarathustrier gedichtet und dass es solche schon im höchsten Alterthum gegeben haben wird, lehrt die Analogie des leichten Eintritts der Magapriester in die brahmanische Gemeinschaft, wie er für die spätere Zeit durch Webers Edition, Uebersetzung und Erklärung der Magavyakti bekannt geworden ist.

Spiegel fasst das Wesen des Akômano in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. II, pag. 128 also zusammen: „Sein Streben ist, in den Menschen die Liebe zu den guten Werken erkalten zu lassen, wenn Menschen in Streit gerathen, so sucht er ihre Aussöhnung zu hindern, er strebt vielmehr ihren Hass zu vergrössern, so dass womöglich Mord und Todschlag die Folge des Unfriedens werden. Wenn die Menschen die Vorschriften des Verstandes ausser Augen setzen und thun, was sie nicht thun sollten, so ist dies ein Werk des Akômanô." Vgl. die Avestastelle Yaçna XXXII, 5 (bei Spiegel Bd. II, pag. 126): „Wenn euch, die Daevas, durch schlechte Gesinnung, Akamainyu schlechte Thaten und Worte lehrt." In unserm Spruch entspricht der schlechten Lehre des Akômanô die Anrede an den *Manaspâpaḥ: kím áçastâni çaṅsasi?* Der Inhalt der schlechten Lehre, der *áçastâni*, offenbart sich dann in Strophe 2 durch die Dreiheit *avaçás*, *niḥçás* und *parâçás*, Verkleinerung, Zwietrachtstiftung und Verleumdung, denn dies etwa wird der Sinn der mit den Präpositionen *ava*, herunter, *niḥ*, entzwei-, *parâ* über [hier: die Wahrheit] hinaus, verbundenen Wurzel *caṅs*, lehren, sein. Da diese Verbindungen bis jetzt nicht anderwärts nachgewiesen worden sind, hält es schwer, den richtigen Sinn dieser Verbalsubstantive zutreffend zu fassen. Die *dushkṛitâni ajushṭâni* repräsentiren die schlechten Thaten. Wir finden also in diesem Spruche die liturgische Trias des Zarathustra wieder: *Gedanken*, *Worte und Werke*, über welche vgl. mein Iran und Turan pag. 191—195 Str. 1: *Manaspâpa*, Str. 2: *avaçásâ*, *niḥçásâ*, *parâçásâ*, Str. 3: *dúshkṛitâni ájushtâni*, ganz entsprechend der Dreiheit der Formel in oben citirter Yaçnastelle.

In dem Verhältniss des *Manaspâpaḥ* des ersten Pâda der ersten Strophe zu dem *manas* des Beters im zweiten Pâda dieser Strophe drückt sich der Gegensatz aus des zu friedlicher Culturarbeit geneigten sesshaften Viehzüchters, dem im festen Wohnsitze bei seinen Kühen wohl ist, gegenüber dem eigentlich in die Wildniss hinausgehörenden treulosen Nomaden. Dieser

Gegensatz wiederholt sich dann nochmals im Verhältniss des *Manaspâpaḳ* zu dem prácetâ *Âṅgirasa*, d. i. zu Agni, dem Beschützer von Haus und Heim, dem *gṛihâspati*. Wie *Akômanô*, die schlechte Gesinnung, der Widersacher des *Vohûmanô*, der guten Gesinnung ist, so soll in unserm Spruch der *prácetâ Âṅgirasá*, der weise Agni, das Ideal der frommen Gesinnung bei den Brahmanen, die unter dem Einflusse des *Manaspapâḳ* vom Beter begangenen oder etwa noch zu begehenden Sünden wieder gut machen.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass die Aufforderung an den *Manaspâpaḳ*, er möge sich in den Wald scheren, ganz zarathustrisch erscheint. Wenn der ausgelernte lebensmüde Brahmane in den Wald zog, um sich im Genusse schöner Natur in Andacht zu versenken, so konnte der Wald nichts an sich haben, was ihn in seinen Augen zum Bestimmungsort schlechter Gesinnung machte, da er dem Sanskrit-Arier ohnedies als Stätte der Wonne (*vana*) erschien. Ganz anders beim Zarathustrier. Für diesen ist der Wald die Stätte der Finsterniss. Desshalb gehört die schlechte Gesinnung als personificirter Ausdruck der Finsterniss in den Wald. Die Seele dessen, der einen Hund tödtet, schweift *yatha vehrkô vayôtuitê dramnê barezistê razuirê* „als Wolf in dem *Grauen erregenden* tiefen Walde.“ Vendidad XIII, 24. Die Alliteration *vṛikshân vanân* entspricht der entgegengesetzten *gṛiheshu goshu* und ist ἔν διὰ δυοῖν. Der zarathustrische Brahmane hatte wohl das Zendwort *varesha* = skt. *vṛiksha* in unmittelbarer Vorstellung, der sich das folgende *vanân* aus seinem secundären sanskritischen Sprachbewusstsein tautologisch ergänzend anschloss.

Die Frage: wie konnten zarathustrisch concipirte Zaubersprüche in den Atharvaveda kommen, entscheidet sich durch die höchst werthvolle, bis jetzt nicht erklärte, Mittheilung der Magavyakti (ed. Weber, pag. 455), die 18 von König Çâmba aus dem *Çâkadvîpa* (!) nach Çâmbapura an der Candrabhâgâ im Pandschab herbeigeholten Familien der *Maga* hätten die

vier Vedas gehabt unter den Namen *Vada*, *Viçvavada*, *Vidut*, *Angirasa*. Die ersten drei deutet Weber zweifellos richtig als *Yaçna*, *Vispered* und *Vendidad*. Ueber den vierten schweigt er. Wenn nun aber (s. Weber, Ind. Literaturgesch.², pag. 165, Anm. 3) die Gesetzbücher des Yâjnavalkya und Manu den Atharvaveda nennen: *Atharvāṅgirasaḥ*, so wird wohl für den vierten Veda der Maga, den *Angirasa*, kein anderer Schluss übrig bleiben, als dass derselbe eben geradezu der Atharvaveda oder etwas diesem direkt Entsprechendes, Theile des Atharvaveda Enthaltendes, gewesen sein muss. In diesen Angirasa-Veda der Maga würde unserer Spruch gehören.

Ich mache hier übrigens noch aufmerksam auf den Namen der vierten Klasse der Çâkadvîpîya-Brahmanen, nämlich *Mandaga* (s. Weber in der Magavyakti pag. 455). Das Çâkadvîpam liegt nach letzterer (s. dort pag. 454) jenseits des Lavaṇoda (des Salzmeeres, offenbar, vom indischen Standpunkt aus, des Arabischen Meeres) und ist vom Kshîroda, dem Milchmeer, umgeben. Das Milchmeer ist aber, wie wir wiederholt gesehen haben (vgl. übrigens mein Iran und Turan pag. 7—8), das Südufer des Kaspischen Meeres. Nun kennt aber Ptolemaeus VI, 2, 11 im nördlichen Medien eine Stadt *Μανδάγαρα* und VI, 2, 2 eine Stadt *Μανδάγαρσις* im nördlichen Küstenstrich von Medien. Ist *Μανδάγαρσις* = skt. **Mandagarshi* = **Mandaga-ṛishi*?

4. Das Thiermärchen von dem Wettstreit zwischen Adler und Ross bezüglich ihrer Sehkraft, im Çatapatha-Brâhmaṇa und im Avesta.

Schon in meinem „Iran und Turan" pag. 157—163 habe ich auf eine Reihe von Berührungspunkten aufmerksam gemacht, die das Çatapatha-Brâhmaṇa, jene Encyclopädie altbrahmanischen Traditionswissens von etwa rund 800 vor Chr., mit dem Avesta, d. h. mit dem im Avesta überlieferten Traditionalwissen der

zarathustrischen Iranier, gemein hat, so zwar, dass, da eine Einwirkung des Çatapatha-Brâhmaṇa auf den Avesta historisch-geographisch wie auch religionsgeschichtlich undenkbar ist, umgekehrt an eine Einwirkung iranischer und zwar vielleicht schon zarathustrischer Traditionselemente auf das Çatapatha-Brahmaṇa angenommen werden muss. Zu diesen von mir bereits nachgewiesenen gemeinsamen Elementen tritt nun noch ein Thiermärchen, das auf indischem Boden, im Mahâbhârata wie schon im Çatapatha-Brâhmaṇa, zwar noch als Märchen, resp. als Legende, erzählt wird, im Avesta aber bereits der Rhetorik verfallen erscheint, sodass es hier nur noch als Bild verwendet wird. Die weiterschreitende Forschung wird zweifellos noch mehr und weiterreichende Beziehungen zu diesem ehemaligen Thiermärchen entdecken. Quod hamus damus.

Das Çatapatha-Brâhmaṇa III, 6, 2, 2 erzählt Folgendes, welches, da es Delbrück in seiner Abhandlung „Die altindische Wortfolge aus dem Çatapathabrâhmaṇa (Syntaktische Forschungen von B. Delbrück und E. Windisch, Heft III, Halle 1878) pag. 18 in Transcription und Uebersetzung gegeben hat, ich hier nach Delbrücks Wortlaut hinsetze:

„Im Himmel war der Soma, die Götter dagegen hier auf der Erde. Die Götter wünschten: „möchte doch der Soma zu uns kommen, wir möchten dann mit ihm das Opfer vollziehen.“ Sie schufen die zwei Zauberwesen Suparṇî und Kadrû. Denen erregten sie Zwiespalt. Die beiden stritten mit einander und sprachen: „welche von uns weiter in die Ferne sieht, die soll die Herrin sein.“ Gut. Darauf sprach dann Kadrû: „schau in die Ferne!“ Suparṇî nun sprach: „am jenseitigen Ufer dieses Meeres steht ein weisses Pferd am Pflock, das sehe ich, siehst du das auch?“ „Allerdings.“ Da sagte aber Kadrû: sein Schweif hängt herab — jetzt bewegt ihn der Wind — den sehe ich.“ Da sprach Suparṇî: „komm, wir wollen hinfliegen, um zu erfahren, welche von uns die Herrin ist.“ Da sprach Kadrû: „fliege du hin, du wirst uns verkünden, welche von uns beiden

die Herrin ist.“ Suparṇî flog hin, und es war so, wie Kadrû gesagt hatte. Als sie nun wieder zusammenkamen, begrüsste Suparṇî sie mit den Worten: „du bist Herrin geworden“. „Ich?“ „Ja, du.“ Kadrû sprach: „dich habe ich jetzt zur Sklavin bekommen. Wohlan! der Soma ist im Himmel, den bring' den Göttern herbei, und damit kaufe ich dich von den Göttern los.“

Es folgt nun eine andere Legende, wie Suparṇî (das Versmass) Gâyatrî schuf, die nunmehr an ihrer Stelle den Soma herbeiholte. Da diese Legende mit der von uns im Zusammenhang mit der alten Thiersage betrachteten weiter nichts zu schaffen hat, so gehen wir über dieselbe hinweg und fassen nur die Spuren ins Auge, die uns der Avesta von derselben hinterlassen hat.

Der sechszehnte Yasht nämlich, der Dîn-Yasht 10, 11, 12 13 und nahezu wörtlich übereinstimmend der vierzehnte Yasht, 31, 32, 33 erzählen Folgendes, was ich nach dem Dîn-Yasht in Spiegels Uebersetzung des Avesta (Bd. III, pag. 160) gebe:

„Zarathustra opferte der richtigsten Weisheit:

„Damit ihm geben möge die richtigste Weisheit, die von Mazda geschaffene, reine: Kraft für die Füsse, Gehör für die Ohren, Stärke für die Arme, Gesundheit für den ganzen Körper und die Sehkraft, wie sie besitzt das männliche Pferd, welches in einer dunkeln Nacht, einer regnerischen, schneeigen, eisigen, hagelnden neunfach (entfernt) vom Reiche ein auf der Erde liegendes Pferdehaar sieht, ob es ein Kopfhaar oder Schwanzhaar ist“.

Dann fährt der Yasht nach einer Wiederholung des oben (abgekürzt) vorausgeschickten Einleitungsatzes unmittelbar wieder fort:

„Dass ihm geben möge die richtigste Weisheit, die von Mazda geschaffene, reine: Stärke der Arme, Gesundheit des ganzen Körpers, Gedeihen des ganzen Körpers und die Sehkraft, wie sie hat der goldfarbige Geier (*kahrkâçô*

zarenumainis), welcher neunfach von der Gegend entfernt, etwas Graunvolles wie von der Grösse einer Faust erblickt, soviel wie den Glanz einer glänzenden Nadel, soviel wie eine Nadelspitze".

Dass hier in der Beschreibung des Pferdes, wie des goldfarbigen Geiers nicht eine gewöhnliche allgemeine Beschreibung vorliegt, hat schon Spiegel eingesehen. In Anm. 1 nämlich zu der entsprechenden Stelle in der Schilderung des Pferdes im Bahrâm-Yasht bemerkt er (Avesta-Uebersetzung Bd. III, pag. 146): „Ich glaube kaum, dass hier von einem gewöhnlichen Pferde die Rede ist. Höchst wahrscheinlich ist es ein fabelhaftes Thier, von dem wir nichts Näheres wissen." Aus den Brâhmaṇas erfahren wir leider auch nichts Näheres. Gemäss der Sucht derselben, die alten Traditionen allegorisch auszulegen, erblicken sie in *Suparṇî* die Vâc, das Wort als λόγος, in der *Kadrû* die Erde. Sie heissen *mâye*, weil sie, nach Sâyaṇa, zur Bethörung der weiberlustigen Gandharva (*yoshitkâmâ gandharvâḥ*) geschaffen wurden (*paravyâmohana çaktir mâyâ*). S. darüber insbesondere Weber, Indische Studien Bd. I, pag. 224, Anm. 2. Allein wenn wir in Betracht ziehen, dass *mâye* ein durch die Tradition sanctionirtes episches Epitheton ornans ist, so kommen wir auch vom Standpunkte dieses *mâyâ* aus nur wieder zu dem Schlusse, zu dem Spiegel in der oben angeführten Anmerkung gelangt ist, dass es sich hier um Reste einer sonst verschollenen Thiersage handelt.

Vor allem fällt es auf, dass die indische Tradition die beiden Thiere — denn soviel ist sicher, dass auch *Kadrû* nur ein Thier sein kann — als Feminina auftreten lässt, während die zarathustrische Sage dieselben masculin behandelt. Ich möchte die iranische Fassung für die ältere, die indische für die jüngere, vielleicht schon im Hinblick auf die allegorische Ausdeutung auf *Vâc* und *bhûmi* umgemodelte halten. Denn die älteste indische Tradition, die des Rigveda, kennt keine *Suparṇî*, sondern nur einen *Suparṇa*, den *divya suparṇa*, den schöngefiederten Him-

melsvogel und zwar im Sinne eines Adlers oder Geiers, der vielfache Beziehungen hat, nämlich bald zur Sonne, bald zum Mond, bald zu Agni, bald zu den Somapresssteinen, bald zu Soma selbst.

Nicht so durchsichtig wie der Geier, *Suparṇa*, resp. *Suparṇî*, ist *Kadrû*. Das adj. *kadru*, zend. *kadrva*, bedeutet schwarzgelb, braun. Wer ist die Braune? Ich möchte mit Rücksicht auf die beiden Thiere in den Yashts, in *Kadrû* eine Stute erkennen. Denn (s. schon mein Iran und Turan pag. 95) der Bundehesh 22, 4 kennt einen Berg *Kadrvôaçpa*, im Huzvâresh *Konderâçp* „schwarzbraune Pferde habend." Der Berg liegt nach dem Bundehesh bei Tûs an den Quellen des Tedschend. Ich habe a. a. O. in „Iran u. Turan" den im Rigveda X, 94 erwähnten *Arbuda Kâdraveya* verglichen. Ergiebt sich diese Deutung der *Kadrû* als einer „schwarzgelben Stute" als richtig, so klärt sich dann vielleicht auch die Angabe der indischen Tradition auf, *Kadrû* sei die Gemahlin des *Kaçyapa*, die Tochter des *Daksha* gewesen. Der heilige *Kaçyapa* steht sonst niemals in Verbindung mit Pferden, sondern vielmehr mit Vögeln. Wie nun, wenn der Zendname des goldfarbigen Geiers in den Yashts, wenn der *kahrkâça zarenumaini* in Folge des Anklangs von **kâça* an **Kaçya* volksetymologisch auf den *Kaçyapa* bezogen worden wäre? Einer ähnlichen Deutung scheint mir auch die Angabe der indischen Tradition zugänglich, wonach *Kadrû* die Tochter des *Daksha* gewesen sei. Sollte das nicht einfach eine brahmanische Zurechtlegung der Beschreibung der *Kadrû* sein: Kraft für die Füsse, Stärke für die Arme, Gesundheit für den ganzen Körper, Gedeihen für den ganzen Körper? Denn im Rigveda bedeutet das adj. *daksha* (vgl. Grassmanns Wörterbuch zum Rigveda pag. 570): tüchtig, kunstreich, kräftig, stark, weise; als Subst. m.: Tüchtigkeit, Kraft, Verstand, Wohlwollen, als Eigenname bezeichnet es einen des Aditya-Götter.

Sollte sich diese Auffassung bewähren, so müsste auf eine

direkte Einwirkung der Yashts auf die brahmanische Tradition im Çatapatha-Brâhmaṇa geschlossen werden, andrerseits wären wir auch historisch-geographisch über die Urheimat der *Kadrû*, als schwarzgelber Stute, orientirt. Die Beziehung endlich auf den Kaçyapa, den ich in „Iran u. Turan" pag. 61 als einen ältern Berggott, als die Personification des *Κάσπιον ὄρος*, des Demâvend, nachgewiesen habe, würde wiederum zu der Lage des an schwarzgelben (*kadru*) Pferden reichen Berges Konderâçp bei Tûs im alten Parthien vortrefflich stimmen.

VI. Rhetorische Formeln des Rigveda.

1. Formeln des Hasses im Veda.

In Kakshîvant Dairghatamasa's wunderbar herrlichen Hymnus auf die Morgenröthe (Rigveda I, 124) preist der Dichter die schrankenlose Güte der Ushas, indem er von ihr Strophe 6 singt:

evéd eshá purutámâ dṛicé kám
nájâmiṃ ná pári vṛiṇaktí jâmim ‖

„So bietet sie sich reichlich zum Beschauen
Dem Fremden gönnt sie Gleiches wie dem Eignen" (Roth).

Und so auch lobt ein Dichter des Atharvaveda (XIII, 4, 41; 42) den Maghavan, den Indra

sá stanayati sá ví dyotate sá u áçmânam asyati ‖ *41* ‖
pâpáya vâ bhadráya vâ púrushâyâsurâya vâ ‖ *42* ‖

Er ist's, der donnert, er der blitzt, er schleudert seinen Wetterstrahl
Dem Bösen wie dem Guten, so dem Menschen wie dem Unhold an.

So kennt die indische Urzeit schon zwei Jahrtausende vor Christus den erhabenen Standpunkt, von dem aus Christus, nach Matthäus V, 45, von Gott gesprochen hat: Er lässt seine Sonne scheinen über Böse und Gute. S. schon Geldner u. Kaegi, S. L. d. R., pag. 37.

Die weitaus überwiegende Stimmung freilich, die den Inder des Veda in Bezug auf den Fremden und, was für die Urzeit damit eins und dasselbe ist, in Bezug auf den Feind selbst er-

füllte, ist glühender Hass, der am Gegner kein Stäubchen unangetastet wissen will. Dieser urheidnische Hass gegen den Feind hat dem Sanskrit-Arier des Veda als etwas so Selbstverständliches gegolten, dass er sich sogar in conventionelle Formeln eingesponnen hat. Diese Formeln kehren insbesondere im Atharvaveda und in der Taittirîya-Saṃhitâ so häufig wieder, dass man wohl sagen kann, dieselben machen einen Theil der vedischen Rhetorik aus. Und da eine solche noch zu den frommen Wünschen gehört, so mag die Zusammenfassung der Formeln des Hasses einen kleinen Beitrag zu einer solchen wohl auch noch kommenden Rhetorik des Veda bilden.

Wohl die mildeste Formel, in welcher der Hass des vedischen Inders sich äussert, ist der Wunsch, der sich im Pintschgauerlied an den heiligen Florian mit der Bitte richtet: „Verschone unsre Häuser, zünd' andre Leute an." So lautet ein Wunsch in Ath. Veda VI, 93, 2: *anyátrâsmad aghávishâ nayanta* „sie (der Höllengott Yama, der Tod (*ṇṛityu*), der schlimmen Tod bringende Verderber, der braune Çarva (Rudra), der schwarzlockige Schütze) sie mögen die, verderbliches Gift führenden (Schlangen) anderswohin geleiten als zu uns." So auch wird der Gott Çarva-Rudra Ath.-Veda XI, 2, 19 angefleht: *anyátrâsmad divyáṃ çákhâṃ ví dhunu* „schüttle den himmlischen Zweig (den Blitz) anderswo als bei uns." Und unmittelbar darauf Strophe 26: *anyatrâsmad vidyutam patayaitâm* „lass diesen Blitz anderswo als bei uns niederfallen!" Und von der Liebesgöttin Anumati wird Ath.-V. VI, 11, 3 gewünscht: *straishâyam anyatra dadhat pumâṇsam u dadhad iha* „möge sie anderswo ein Mädchen schenken, hier gewähre sie doch einen Knaben."

Schärfer schon wird die Tonart in folgenden Verachtungsformeln. Ath.-V. X, 5, 15 = XVI, 1, 5 lautet sie: *téna tâm abhyatisṛijâmo yò 'smân dvéshṭi yáṃ vayáṃ dvismáḥ* „mit ihm (dem Agni) wollen wir (verachtungsvoll) an dem vorübergehen, der uns hasst und den wir hassen." Geradeso in Taittirîya Saṃhitâ III, 5, 3: *yò 'smán dvéshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmó víshṇoḥ krámeṇâ 'ty enán kramâmi* „wer uns hasst und den wir hassen,

über den wollen wir mit dem (raschen) Schritte (des Sonnengottes), Vishnu's hinwegschreiten."

Der Widersacher muss runter, sei es in die Hölle, unter die Füsse oder ins Gefängniss. Taitt. Saṃh. I, 6, 12: *adhaspadáṃ tám îṃ kṛidhi yó asmân abhidâsati* „tritt den unter die Füsse, der uns nachstellt." Taitt. Saṃh. I, 1, 9: *yó 'smân dvéshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmás, tám áto mâ maug* „den der uns hasst und den wir hassen, den lass von hier nicht mehr los!" Taitt. Saṃh. III, 1, 4: *arâtiyántam ádharaṃ kṛiṇomi yáṃ dvishmás tásmin prati muñcâmi pâçam* „den Widersacher bringe ich unter mich, ihn den wir hassen, dessen Fessel ziehe fest an!" Die Widersacher mögen zur Hölle fahren! Taitt. Saṃh. I, 3, 9: *idám ahám ráksho 'dhamáṃ támo nayâmi, yò 'smân dvéshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmá, idám enam adhamáṃ támo nayâmi* „dieses Rakshaspack bringe ich ins tiefste Dunkel, den der mich hasst und den wir hassen, hier in dieses tiefste Dunkel hinunter will ich ihn schaffen."

Noth und Elend sollen den Feind aufreiben! Taitt. Saṃh. I, 3, 11: *çúg asi, tám abhí çoca yò 'smân dveshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmás* „du bist die Sorge, quäle den mit Noth und Sorgen, der uns hasst und den wir hassen." Taitt. Saṃh. V, 4, 4, 2: *yám evá dveshṭi, tam asya kshudhâ ca çucâ câ 'rpayati* „wen er hasst, den peinigt er mit Hunger und Sorge."

Auch die Zauberei dient zur Bedrohung. Ath.-V. II, 11, 3: *práti tám abhí cara yo 'smân dvéshṭi yáṃ vayáṃ dvishmás* „mit Gegenzauber tritt dem entgegen, der uns hasst und den wir hassen!" Ath. V. XVI, 6, 4: *yáṃ dvishmó yáç ca no dvéshṭi tasmâ enad gamayâmaḥ* „den wir hassen und der uns hasst, den lasst uns zauberisch verwandeln." Ath. VII, 13, 1: *yáthâ súryo nákshatrâṇâm udyans téjânsy âdade, evâ strîṇâṃ ca puṃsâṃ ca dvíshatâṃ várca â dade* „Wie die Sonne bei ihrem Aufgang den Sternen (eig. den Mondhäusern) den Glanz nimmt (so dass sie verschwinden), so will auch ich die Lebenskraft der mich hassenden Weiber und Männer auslöschen."

Noch kräftiger als Zauber wirkt Gift. Taitt. Saṃh. I, 4, 45: *sumitrâ na âpa óshadhayaḥ santu, durmitrâs tásmai bhûyâsur yó 'smân dvéshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmás* „freundgesinnt sollen uns die Kräuter sein, feindgesinnt sollen sie sein dem der uns hasst und den wir hassen.“

Lieber aber den Feind gleich ersticken lassen! Ath.-V. VII, 31, 1: *yó no dvéshṭi ádharaḥ sam padishṭa yám u dvishmas tám u prâṇó jahâtu* „der uns hasst, möge zur Hölle fahren, den wir hassen, dem möge der Lebensathem ausgehen!“ Ath. VII, 81, 5: *yó 'smân dvéshṭi yáṃ vayáṃ dvishmas tásyat tvám prâṇéna pyâyasva* „der uns hasst und den wir hassen, den lass ersticken!“

Unter die Zähne des Verderbens mit dem Feinde! Taitt.-Saṃh. IV, 5, 11, 2: *te yáṃ dvishmó yáç ca no dvéshṭi táṃ vo jámbhe dadhâmi* „der den wir hassen und der uns hasst, den lege ich auf euren Zahn, Unholde.“ Geradeso T. S. IV, 4, 3, 3. IV, 5, 10, 1; 2.

Hals abschneiden! Taitt. Samh. I, 3, 1: *yó 'smân dvéshṭi yáṃ ca vayáṃ dvishmá, idám asya grîvâ ápi kṛintâmi* „er (der Râkshasa), der uns hasst und den wir hassen, dessen Kopf will ich abschneiden.“ So auch T. S. VI, 1, 8, 4. VI, 2, 10, 1. Den Hals will ich ihm brechen! Taitt. Saṃh. I, 6, 5: *nírbhaktaḥ sá yáṃ dvishmás* „zerschmettert werde er, den wir hassen!“ So auch T. S. IV, 2, 1. Und Ath.-V. III, 6, 1; 3; 5 wird die Ficus religiosa, Açvattha, angerufen: *sá hantu çátrûn mámakân yán ahám dvéshmi yé ca mâm* „möge er meine Feinde todtschlagen, die, die ich hasse und die, die mich hassen.“

Besser ist noch, gleich ins Feuer mit den Widersachern! Ath. V. II, 19, 1: *agne yát té tápas téna tám prati tapa yó 'smân dvéshṭi yáṃ vayáṃ dvishmaḥ* „Agni, die Glut, die in dir ist, mit der verbrenne den, der uns hasst und den wir hassen.“ Taitt. Saṃh. IV, 1, 10: *yé stená yé ca táskarâs tâns te agné 'pi dadhâmy âsye* „die Diebe und die Räuber, die überliefere ich deinem Rachen (Feuergott).“ Taitt. Saṃh. IV, 1, 10: *yó asmábhyam arâtîyâd yáç ca no dvéshate jánaḥ níndâd yó asmân*

dípsâc ca sárvaṃ tám masmasâ kuru „wer uns hinterlistig nachstellt, wer uns hasst, wer uns mit Neid verfolgt oder uns schädigen möchte, den verwandle in Asche!“

2. Die Wiederholung des Refrains im Anfangsvers der folgenden Strophe.

Eine rhetorische Formel des Rigveda.

Richard Heinzel hat in seinem inhaltsreichen Büchlein „Ueber den Stil in der altgermanischen Poesie“ (Strassburg 1875) für die altgermanische Poesie eine Reihe rhetorisch-poetischer Formeln aufgestellt, deren besonders auffällige Wiederkehr in der Sagaliteratur der Norweger, der altsächischen und angelsächsischen Literatur ihr Prototyp in der Sprache des Rigveda findet. Heinzels Entdeckung dieser Formeln ist für die Interpretation des Rigveda vielfach werthvoll, weil pfadweisend. Es ist ihm jedoch eine der wichtigsten Formeln altindogermanischer Poesie entgangen, nämlich die Formel: Die Schlusszeile einer Strophe wird in der Anfangszeile der folgenden Strophe wiederholt. Die Beispiele, die ich nachfolgend gebe, sind natürlich bei weitem nicht vollständig. Zunächst wird es nichts schaden, wenn ich meine Formel an der Hand des deutschen Volksliedes darstelle. In Goedeke's und Tittmanns Deutschen Volksliedern des sechszehnten Jahrhunderts (Lpz., 1867) lauten die drei ersten Strophen des Liedes 4 (pag. 11) also:

Schein uns du liebe Sonne,
Gieb uns ein hellen Schein,
Schein uns zwei Lieb zusammen,
Ei, die gerne bei einander wollen sein.

Dort ferne auf jenem Berge
Leit sich ein kalter Schnee,
Der Schnee kann nicht zerschmelzen,
Denn Gottes Wille der muss ergehn.

Gottes Wille der ist ergangen,
Zerschmolzen ist der Schnee,
Gott gesegne dich, Vater und Mutter,
Ich seh euch nimmermehr.

Wie tief diese Formel ins deutsche Volksbewusstsein eingedrungen ist, beweist zum Beispiel das schöne Soldatenlied, das man von den Emmenthaler Bauern des Kantons Bern bis hinauf bei den deutschrussischen Rekruten Livlands hören kann, und welches ich, der ausländischen Leser wegen, hier folgen lasse als, meines Wissens, classischestes Beispiel für meine Formel.

O Strassburg, o Strassburg!
Du wunderschöne Stadt!
Darinnen liegt begraben
So mannicher Soldat.

So mancher und schöner
Auch tapferer Soldat,
Der Vater und lieb Mutter
Böslich verlassen hat.

Verlassen, verlassen,
Es kann nicht anders sein!
Zu Strassburg, ja zu Strassburg,
Soldaten müssen sein.

Der Vater, die Mutter,
Die gieng'n vor's Hauptmann's Haus,
Ach Hauptmann, lieber Hauptmann,
Gebt mir meinen Sohn heraus!

Euern Sohn kann ich euch nicht geben
Für noch so vieles Geld;
Euer Sohn und der muss sterben
Im weit' und breiten Feld.

Im weiten, im breiten,
Wohl draussen vor dem Feind,
Wenn gleich sein schwarzbrauns Mädichen
So bitter um ihn weint.

Sie weinet, sie greinet,
Sie klaget also sehr:
Ade, mein allerliebst Schätzichen!
Wir sehn uns nimmermehr!

Vgl. auch das von Goethe übersetzte und unter seine Gedichte aufgenommene italienische Volkslied: „O gieb vom weichen Pfühle Träumend ein halb Gehör“ u. s. w.

Nunmehr die Formel im Rigveda. Viçvâmitra hält III, 33, 9; 10 Zwiesprach mit den Flüssen:

ó shú svasâraḥ kâráve çṛiṇota
yayaú vo dûráḍ ánasâ ráthena |
ní shú namadhvam bhávatâ supârâ
adhoakshâḥ síndhavaḥ srotyâbhiḥ ‖ 9 ‖

á te kâro çṛiṇavâmâ vácâṅsi
yayâtha dûráḍ ánasâ ráthena |
ní te naṅsai pîpyânéva yóshâ
máryâyeva kanyầ çaçvacaí te ‖ 10 ‖

In der Uebersetzung von Geldner und Kaegi (Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen 1875, pag. 133) lauten diese Strophen also:

Viçvâmitra:

Und ihr, ihr Schwestern, merket auf den Sänger:
Von ferne kam ich her mit Ross und Wagen.
Drum neiget euch und macht mir leicht den Durchgang,
Und netzt die Achsen nicht mit euren Wellen.

Die Flüsse:

Wir merken wohl, o Sänger, deine Worte,
Von Ferne kamst du her mit Ross und Wagen,
Ich neige mich und öffne meine Arme
Für dich, wie für den Mann die blühnde Jungfrau.

In Rigveda IV, 26, 6 und 7 holt der Adler vom höchsten Gebirg herunter einen Somastengel:

ṛijîpî́ çyenó dádamâno aṅçúm
parâvátaḥ çakunó mandrám mádam |
somam bharad dâdṛihânó devấvân
divó amúshmâd úttarâd âdấya ‖ 6 ‖

âdấya çyenó abharat somaṃ
sahásraṃ savấn ayutaṃ ca sâkam |
átrâ púramdhir ajahâd árâtîr
máde sómasya mûrấ amûrấḥ ‖ 7 ‖

6. Gestreckten Fluges den Somastengel ergreifend hat der Vogel den erfreuenden Rauschtrank, den Soma von fernher gebracht, fest ihn fassend, er der götterhafte, ihn vom höchsten Himmel dort oben holend.

7. Den Soma holend hat der Adler denselben hergebracht, zu tausend Rauschtränken, ja zu Myriaden. Nunmehr möge Puramdhir im Somarausche die Unholdinnen verjagen, die Maren, er der nichts mit den Maren zu schaffen hat.

In Rigv. IV. 30, 10 und 11 besingt Vâmadeva die Niederlage der Königin des Abendlandes, der Ushas (vgl. Iran u. Turan pag. 208—217, Uebersetzung von Geldner und Kaegi):

áposhấ ánasaḥ sarat
sámpishṭâd áha bibhyúshî
ní yát sîṃ çiçnáthad vṛíshâ ‖ 10 ‖

étád asyấ ánaḥ çaye
susampishṭaṃ vípâçy á́ |
sasấra sîm parâvátaḥ ‖ 11 ‖

Die Ushas sprang vom Wagen ab,
Von dem zerschmetterten, voll Angst,
Als ihn zusammenhieb der Stier. 10.

Ja, argzerschmettert liegt er da,
Ihr Wagen tief in der Vipâç,
Sie fuhr ihn aus der Ferne her. 11.

In Rigveda V, 85, 3; 4 rühmt der Ṛishi Atri die befruchtende Thätigkeit des regenspendenden Götterkönigs Varuṇa:

nîcínabâraṃ váruṇaḥ kábhandham
prá sasarja ródasî ântáriksham |
téna víçvasya bhúranasya râjâ
yávaṃ ná vṛishṭír vy ùnatti bhúma ‖ 3 ‖

unátti bhúmim pṛithivîm utá dyâm
yadấ dugdhấṃ váruṇo váshṭy âd ít |
sám abhréṇa vasata párvatâsas
tavishîyántah çrathayanta vîrâḥ ‖ 4 ‖

imấm û shv àsurásya çrutásya
mahîm mayấṃ váruṇasya prá vocam |
mấneneva tasthivấn antárikshe
ví yó mamé pṛithivîṃ sûryeṇa ‖ 5 ‖

imấm û nú kavítamasya mâyấm
mahîṃ devásya nákiṛ ā́ dadharsha |
ékaṃ yád udnấ ná pṛiṇánty énîr
ásiñcantîr avánayaḥ samudrám ‖ 6 ‖

Den Wolkenschlauch nach unten hängen lassend
Goss Varuṇa den Himmel und die Erde,
Mit ihm, als wie des Feldes Frucht der Regen,
Bespritzt der Herrscher aller Welt den Boden. ‖ 3 ‖

Bespritzt den Boden, Erde und den Himmel,
Wenn Varuṇa die Lust nach Milch anwandelt,
In Wetterwolken hüllen sich die Berge,
Und rüst'ge Männer lockern dann den Schlauch ihm ‖ 4 ‖

Und dieses auch, des hochberühmten Gottes
Gewaltges Wunder Varuṇa's lobpreis ich:
Der, wie mit einem Massstab in der Luft steh'nd,
Der Erde Weiten ausmass mit der Sonne.

Und auch an dies, des weisesten der Götter
Gewalt'ges Wunder, hat Niemand gewagt sich:
Dass aller Ströme schwellende Gewässer
In Ein Meer sich ergiessend, es nicht füllen.

Andere solche Wiederaufnahmen des Refrains einer Strophe im Anfangssatze der unmittelbar folgenden Strophe begegnen insbesondere zahlreich im X. Maṇḍala des Rigveda. Ich mache auf folgende Beispiele aufmerksam.

Rigveda X, 98, 2; 3; 4:

á devó dûtó ajïráç cikitvân
tvád devâpe abhí mấm agachat |
pratîcînáḥ práti mấm á vavṛitsva
dádhâmi te dyumátîṃ vấcam âsán ‖ 2 ‖.

asmé dhehi dyumátîṃ vấcam âsán
bṛíhaspate anamîvấm ishirấm |
yáyâ vṛishṭíṃ çámtanave vánâva
divó drapsó mádhumân á viveça ‖ 3 ‖

á no drapsấ madhumanto viçantv
índra dehy ádhiratham sahásram |
ní shîda hotrám ṛitvíyâ yajasva
devấn devâpe havíshâ saparya ‖ 4 ‖

Von dir, Devâpi, ist der Gotterbote,
Der schnelle, kundige, zu mir gekommen.
Wende doch huldvoll, her zu mir dein Antlitz
Glanzvolle Stimme leg ich in den Mund dir.

Lege glanzvolle Stimme in den Mund uns,
Bṛihaspati, nicht schwache, sondern kräft'ge,
Durch die wir dem Çamtanu Regen wirken,
Der süsse Himmelstropfe ist gefallen.

Mögen zu uns die süssen Tropfen fallen!
Indra, gieb tausendfache Wagenlast uns!
Sitz nieder zu den Opfer nach der Satzung!
Devâpi, ehr' die Götter opferspendend!

Rigveda X, 109, 6; 7:

púnar vaí devâ adaduḥ
púnar manushyâ utá |
râjânaḥ satyáṃ kṛiṇvânâ
brahmajâyâṃ punár daduḥ ‖ 6 ‖

punardâya brahmajâyâṃ
kṛitvî devaîr nikilbishám |
ûrjam pṛithivyâ bhaktvâya
urugâyám upâsate ‖ 7 ‖

Die Götter gaben sie zurück,
Zurück die Menschen ebenfalls,
Die Könige, dem Versprechen treu,
Entliessen die Brahmanenfrau.

Haben sie, die Brahmanenfrau
Entlassend, so die Schuld gesühnt,
Geniessen sie der Erde Mark
Und steigen auf zu Macht und Ruhm.

Rigveda X 135, 1—2; 5—6:

Yásmin vṛikshé supalâçé
devaíḥ sampíbate yamáḥ |
átrâ yo viçpátiḥ pitấ
purâṇấn ánu venati ‖ 1 ‖

purâṇấn anuvénantaṃ
carantam pâpáyâmuyấ |
asûyánn ablıy àcâkaçaṃ
tásmâ aspṛihayam púnaḥ ‖ 2 ‖

káḥ kumârám ajanayad
ráthaṃ kó nír avartayat |
káḥ svit tád adyá no brûyâd
anudéyî yáthấbhavat ‖ 5 ‖

yáthấbhavad anudéyî
táto ágram ajâyata |
purástâd budhná átataḥ
paçcân nirâyaṇaṃ kṛitám ‖ 6 ‖

Dort auf dem schönbelaubten Baum,
Wo Yama mit den Göttern zecht,
Dort huldigt er, des Hauses Herr,
Der Vater, seiner Ahnen Brauch.

Den seinen Ahnen huld'genden,
Ins böse Dort hinwandelnden,
Sah ich mit Widerwillen an
Und sehnte mich ins Hier zurück.

Wer hat den Knaben denn gezeugt?
Den Wagen wer in Gang gesetzt?
Wer wohl verriethe heut' uns das,
Wie die Brautjungfer damals war?

Wie die Brautjungfer damals war,
So kam die Spitze auch zur Welt,
Vorn dehnte sich der Boden aus
Nach hinten kam der Ausgang hin

Rigv. X, 165, 2. 3:

çivâḥ kapóta ishitó no astv
anâgâ devâḥ çakunó gṛihéshu
agnír hí vípro jushátâṃ havír naḥ
pári hetíḥ pakshíṇî no vṛiṇaktu ‖ *2* ‖

hetíḥ pakshíṇî ná dabhâty asmán
âshṭryâṃ padáṃ kṛíṇute agnidhâne |
çáṃ no góbhyaç ca púrushebhyaç câstu
mấ no hiṅsîd ihá devâḥ kapótaḥ ‖ *3* ‖

Heilvoll sei uns die rasche Taube, Götter,
Nicht unheilvoll, der Vogel in den Häusern!
Agni, der Sänger, koste unser Opfer!
Möge der Pfeil, beflügelt, uns verschonen.

Der Pfeil, beflügelt, mög' uns nicht verwirren;
Nimmt er doch seinen Platz am Feuerherde.
Mög' er uns gnädig sein, den Küh'n und Menschen,
Mög' uns die Taube, Götter, hier nicht schaden.

So auch Atharvaveda VI, 89, 1 und 2a:

idáṃ yát preṇyàḥ çíro
dattaṃ sómena vṛíshṇyaṃ |
tátaḥ pári prájâtena
hârdiṃ te çocáyâmasi ‖ *1* ‖
çocáyâmasi te hárdiṃ
çocáyâmasi te mánaḥ |

„Dieser dein Kopf, der durch den Soma stierkräftig gemacht werden ist, aus dem setzen wir dein Herz in Glut mit (?) aus, wir setzen in Glut dein Herz, setzen in Glut deine Seele."

3. Aelteste Quelle des Bildes: Der Staat ein Schiff.

Unter die populärsten Bilder der Weltliteratur gehört wohl das: Der Staat ist ein Schiff, dessen Wohlfahrt oder Untergang von der Ruhe oder der Aufgeregtheit der im Volke herrschenden Zustände abhängt. Wohl die zierlichste Form hat es in dem Triolet des französischen Dichters Rivarol (1754—1801) gefunden;

Un grand royaume est un vaisseau,
Dont le monarque est le pilote;
Gravons le bien dans le cerveau:
Un grand royaume est un vaisseau.

Si le nocher tombe à vau-l 'eau,
Au hasard le navire flotte:
Un grand royaume est un vaisseau
Dont le monarque est le pilote.

Möglich dass Rivarol sich unmittelbar an die Ode des Horaz, Carmina I, 14 anlehnte:

O navis, referent in mare te novi
Fluctus! u. s. w.

Dem Horaz selbst mag seinerseits die Ode seines Vorbilds Alcaeus, Fragm. 18 (ed. Bergk[1], pag. 574) vorgeschwebt haben:

Ἀσυνέτημι τῶν ἀνέμων στάσιν
τὸ μὲν γὰρ ἔνθεν κῦμα κυλίνδεται,
τὸ δ' ἔνθεν· ἄμμες δ' ὄν τὸ μέσσον
νᾶϊ φορήμεθα σὺν μελαίνᾳ,
χειμῶνι μόχθεντες μέγάλῳ μάλα· κ. τ. λ.

Das Bild war im Alterthum auch sonst sehr populär. Orelli in seinem Excursus zur horazischen Ode I, 14 weist dasselbe nach bei Archilochus, Aeschylus, Theognis, Plato, Polybius und Cicero. Das Bild ist aber weit älter, (denn wiewohl es mir nicht einfällt, hier einen bewussten oder unbewussten Zusammenhang mit Indien aufzustellen) es begegnet uns schon im Atharvaveda,

1000 Jahre vor Christus. In einem langen Spruch nämlich, in welchem die greulichen Folgen geschildert werden, die über ein Reich hereinbrechen, wo man sich gegen die Priesterschaft feindselig verhalte, Ath. V., 19, 8 (vgl. darüber schon mein Iran und Turan pag. 125) heisst es:

tad vai râshṭram â sravati nâvam bhinnâm ivodakam |
brahmâṇaṃ yátra hiṃsanti tad râshtraṃ hanti duchúnâ || 8 ||

Das Reich geht unter wie ein Schiff, ein leckes, in das Wasser dringt,
Wo man den Priesterstand verfolgt, das Reich sucht das Verderben heim.

S. die Uebersetzung des ganzen Spruches bei Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, pag. 29—30.

Und noch im Hitopadeça (ed. Johnson pag. 58) in der Einleitung zum Kriegsabschnitte, heisst es:

yadi na syân narapatiḥ samyañ netâ tataḥ prajâ |
akarṇadhârâ jaladhau viplaveteha naur iva || 2 ||

„Wenn es keinen König gäbe, einen durchschlagenden Führer, aldann würde das Volk hin und her schaukeln und untergehen, wie ein Schiff ohne Steuermann auf der See."

VII. Weisheit und Aberglaube im alten Hindostan.

1. Die ältesten Könige Indiens nach Arrian.

Arrian erzählt in den Indica VIII (Megasthenes Indica ed. Schwanbeck pag. 148) von Dionysos als Civilisator Indiens und fährt dann fort: *Ἀπιόντα δὲ ἐκ τῆς Ἰνδῶν γῆς, ὡς οἱ ταῦτα κεκοσμέατο, καταστῆσαι βασιλέα τῆς χώρης Σπαρτέμβαν, τῶν ἑταίρων ἕνα τὸν βακχωδέστατον. τελευτήσαντος δὲ Σπαρτέμβα τὴν βασιλείην ἐκδέξασθαι Βουδύαν τὸν τούτου παῖδα· καὶ τὸν μὲν πεντήκοντα καὶ δύο ἔτεα βασιλεῦσαι Ἰνδῶν, τὸν πατέρα· τὸν δὲ παῖδα εἴκοσιν ἔτεα· καὶ τούτου παῖδα ἐκδέξασθαι τὴν βασιλείην Κραδεύαν· καὶ τὸ ἀπὸ τοῦδε, τὸ πολὺ μὲν κατὰ γένος ἀμείβειν τὴν βασιλείην, παῖδα παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενον· εἰ δὲ ἐκλείποι τὸ γένος, οὕτω δὴ ἀριστίνδην καθίστασθαι Ἰνδοῖσι βασιλέας.*

Nach indischer, resp. vedischer Ueberlieferung ist der erste König der Welt und also auch Indiens: Hiraṇyagarbha, vgl. den Hiraṇyagarbhahymnus Rigv. X, 121 in meiner Uebersetzung in „Iran u. Turan" pag. 179—185. Hiraṇyagarbha ist aber nach Str. 10 des genannten Hymnus, die ich in meiner Uebersetzung desselben als unorganischen Zusatz weggelassen habe, die aber desshalb nichts destoweniger aus altvedischer Anschauung heraus gedichtet ist, = *Prajâpàti*, der Herr der Geschöpfe, der Schöpfer, dieser selbst ist aber wieder *Soma* nach Rigv. IX, 5, 9:

índur índro vṛíshâ háriḥ pávamânaḥ prajâpatiḥ

„Der lichte (Soma-)Tropfen, der Indra, der Stier, der blonde, der Herr der Geschöpfe."

Ist aber Prajâpati = Soma, so stimmt das vorzüglich zu Arrians Angabe, der von Dionysos, der selbst Soma ist, eingesetzte erste König von Indien sei gewesen *τῶν ἑταίρων ἕνα τὸν βακχωδέστατον*, einer der begeistertsten Bacchusverehrer. Er heisst *Σπαρτέμβας*, in prâkritischer Abgeschliffenheit für skt. **svar+sthambha*, derjenige der dem Himmel eine Stütze gab, denn nach Strophe 5 des Hiraṇyagarbhahymnus ist er es *yéna svàḥ stabhitám:*

yéna dyaúr ugrâ pṛithivî́ ca dṛilhấ
yéna svàḥ stabhitáṃ yéna nấkaḥ |

„Durch welchen der Himmel, der gewaltige, und die Erde, die feste, durch welchen das Firmament befestigt worden ist, durch welchen (auch) der Ueberhimmel."

Aus **svarstambha* müsste nach den Lautregeln des Sanskrit allerdings **svaḥstambha* werden, die Form *Σπατέμβα*, die als Variante neben *Σπαρτέμβα* einhergeht, ist vielleicht auch ein Nachschimmer derselben, immer unter der Voraussetzung, dass alsdann die Wurzel *stabh* schon in prâkritisirter Form **thàmb* oder *tamb* an das schon im Veda neben *svar* auch in der Form *sbar* ausgesprochene Substantiv *svar* (wie *Baru* neben *Varu*) hinzugetreten wäre. Zu der Form **τεμβα* vgl. im Zend *asha-çtembana*, über welches Substantiv weiter oben pag. 33. Vgl. auch das hesiodische *ἀστεμφής* Theogonie v. 812. Die 52 Jahre von Spartemba's Herrschaft werden wohl eine astronomische Andeutung auf die 52 Wochen des Jahres enthalten.

Sein Sohn und Nachfolger *Βονδύας* muss jedenfalls, nach Massgabe seines Sohnes *Κραδεύας*, **Βονδεύας* gelesen werden. Dieses ist aber ganz einfach skt. *bhû-deva* „der Gott der Erde", ein Brahmane; ferner ein Beiname Çiva's, schliesslich Name verschiedener Männer (s. Böhtlingk-Roth's Sanskritwb., Bd. V, pag. 345).

Der dritte Urkönig von Indien, *Κραδεύας*, ist nichts als eine Kurzform von [*Ça*]*kra-deva*, das, von *Çakra*, der Gewaltige, einem steten Beinamen des Indra im Veda, abgeleitet, Name mehrerer von Böhtlingk-Roth, Bd. VII, pag. 22 verzeichneten Fürsten geworden ist.

2. Der Culturwerth des Opfers im Bewusstsein der vedischen Brahmanen.

Das Opfer (*yajñá*) als Mittelpunkt und Endzweck alles Gottesdienstes bildete nach der Ueberzeugung der Inder des Veda das Mittel, durch welches der Mensch seinerseits im Stande war, an der durch den Allherrscher Varuṇa-Mitra besorgten Aufrechterhaltung der Weltordnung (*ṛita*) thätigen Antheil zu nehmen. Die nach den ewigen Ordnungen des Gestirnlaufes in ewig unabänderlicher Form immer wiederkehrende Opferhandlung war in dem unaufhörlichen Wechsel der Wohnsitze, wie er aus dem Erobererleben der vorindischen Sanskrit-Arier mit Nothwendigkeit folgte das einzige unangetastete und unantastbare Lebenselement der brahmanischen Arier. Mythen, Sagen, Legenden, Lieder mochten im nieruhenden Kampf um neue Wohnsitze dem Anpassungsvermögen anheimfallen und ihre Gestalt verändern oder auch ganz und gar verloren gehen — aber im ewigen Wechsel alles Gewordenen oder Werdenden blieb das Eine von jeder Veränderung seines Kernes völlig unberührt, das Opfer, das desshalb im Veda häufig genug im Sinne des allem Endlichen zu Grunde liegenden Absoluten, als das alle Schöpfungsgestalten in sich beschliessende, alles Individuelle in sich umfassende All verherrlicht wird.

War es aber dem Seherblicke der Brahmanen verliehen, im Opfer das Bleibende im Wechselvollen, im Opferplatz den ewigen Mittelpunkt der Weltordnung (*ṛitásya sádas*, *yóni*, *nâbhi*) zu erkennen (vgl. Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwickelung, Prag

1875, pag. 17), so musste ihnen umgekehrt der ewige Wechsel der Wohnsitze, wie ihn das Nomadenleben naturnothwendig mit sich brachte, so musste das ewige Wanderleben selbst als die Quelle alles Uebels, als der Inbegriff alles Widerwärtigen erscheinen. Und so hat denn schon Duncker in seiner Geschichte der Arier der Urzeit[3], pag. 543 mit Recht bemerkt: „Gewiss gefiel auch den Priestern Irans der Nomadismus so wenig als den Brahmanen Indiens.“ Es ist desshalb von Interesse, gerade in den allerältesten Liedersammlungen des Rigveda schon brahmanische Stimmen zu vernehmen, in welchen sich die Ueberzeugung ausspricht, dass das Leben in festen Wohnsitzen, culturschaffend wie es sei, selbst nur aus der segenwirkenden Anregung des Somatrankes erfolge. In einem Vâmadevalied an den Sonnengott Savitar, Rigv. IV, 54, 5 heisst es:

índrajyeshṭhân bṛihadbhyaḥ párvatebhyaḥ
kshâyâñ ebhyaḥ suvasi pastyâvataḥ |
yáthâ-yathâ patáyanto viyemiré
evaívá tasthuḥ savitaḥ savâya te ||

Ludwig übersetzt: „Die, deren erster Indra, für die hohen Berge (von den hohen Bergen her), feste Wohnsitze mit Häusern schaffst du diesen hier, wie sehr sie auch fliegend aus einander streben, immer und immer wieder stehen sie, Savitar, unter deinem Treibstock.“ Was hier Ludwig mit „Treibstock“ übersetzt, nämlich *savâya*, dat. sing. von *savá*, bedeutet ganz einfach „Anregung, Belebung“, zugleich aber auch „Somatrank.“ Noch intensiver drückt seine Ueberzeugung von dem Frieden schaffenden, das Leben schön gestaltenden Einflusse des Opfers ein Âtreyadichter aus, Rigv. V, 66, 2:

ádha vratéva mánusham
svàr ṇá dhâyi darçatám

Ludwig übersetzt sehr schön: „und durch die heiligen Handlungen ward die menschliche Welt schön wie die Lichtwelt gemacht.“ Noch deutlicher in christlich-moderne Ausdrucksweise übersetzt, hätte *svàr* mit „Himmel“ wiedergegeben

werden müssen. Die Religion hat nach der Ueberzeugung dieses Sehers der indischen Urzeit den Himmel in all seiner Schönheit zu den Menschen auf Erden herniedergebracht.

3. Ein philosophischer Ausspruch des Atharvaveda.

Wie nicht selten im Atharvaveda, so treffen wir in dem langen Spruch X, 8 unter vielem Wortschwall in v. 37 eine Perle philosophischen Tiefsinns. Die Stelle lautet:

yó vidyât sûtraṃ vítataṃ
yásminn ótâḥ prajâ imâḥ |
sûtraṃ sûtrasya yó vidyât
sá vidyâd brâhmaṇam mahát ||

„Wer da das Garn kennte, das ausgespannte, in welchem die Geschöpfe eingewoben sind, das System des Systems, wer es kennte, der durchschaute auch das grosse Gottes- und Weltgeheimniss.“

Das Wort *sûtra* bezeichnet zugleich das Garn, den Faden, den Leitfaden, das Lehrbuch und das System. In *vidyât* habe ich den, durch das lateinische *videre* gegebenen ursprünglichen Wurzelbegriff des Sehens, mit dem des Kennens und Wissens in der Sanskritwurzel *vid* verschmolzen, zur Darstellung gebracht.

Der Ausspruch des Atharvandichters wäre des grössten Philosophen würdig.

4. Ein Blumenzauber des Atharvaveda.

Ath. IV, 20.

Á paçyati práti paçyati párâ paçyati páçyati |
dívam antárikṣam âd bhûmiṃ sárvaṃ tád devi paçyati || 1 |
tisró dívas tisráḥ pṛithivíḥ shát cé 'mâḥ pradíçaḥ pṛíthak |
tváyâhaṃ sárvâ bhûtâni paçyâni devy oshadhe || 1 ||

divyásya suparṇásya tásya hâsi kanînikâ |
sâ bhûmim â rurohitha vahyâṃ çrântâ vadhûr iva ‖ 3 ‖
tâm me sahasrâkshó devó dákshiṇe hásta â dadhat |
táyâhâṃ sárvam páçyâmi yáç ca çûdrá utâryaḥ ‖ 4 ‖
âvîsh kṛiṇushva rûpâṇi nâtmânam ápa gûhathaḥ |
átho sahasracaksho tvám práti paçyâḥ kimîdínaḥ ‖ 5 ‖
darçáya mâ yâtudhânân darçáya yâtudhânyàḥ |
piçâcânt sárvân darçayéti tvâ 'rabha oshadhe ‖ 6 ‖
kâçyápasya cákshur asi çunyâç ca caturakshyâḥ |
vîdhré sûryam iva sárpantam mâ piçâcâṃ tiráskaraḥ ‖ 7 ‖
úd agrabhaṃ paripâṇâd yâtudhânaṃ kimîdínam |
ténâhâṃ sárvam paçyâmi utá çûdrám utâryam ‖ 8 ‖
yó 'ntárikshem pátati dívaṃ yáç câtisárpati |
bhûmiṃ yó manyate nâthâṃ tám piçâcám prá darçaya ‖ 9 ‖

Sie sieht herab und schaut umher, blickt in die Fern' hinaus und späht:
Den Himmel, Luftraum und die Erd', das Alles schaut die göttliche ‖ 1 ‖
Drei sind der Himmel, Erden drei und der Weltgegenden da sind sechs,
Ich will die Wesen alle sehn, o göttlich Kraut, durch deine Kraft ‖ 2 ‖
Du bist der lichte Augenstern des Himmelsvogels schönbeschwingt,
Du hast zur Erde dich geschmiegt wie an den Pfühl ein müdes Weib ‖ 3 ‖
Der Gott mit tausend Augen gab dich mir in meine rechte Hand
Und nun erblick' ich jegliches, den Çûdra wie den Arya ‖ 4 ‖
Lass die Gestalten all mich sehn, verhülle mir dein Wesen nicht |
Und du, o Tausendäugige, erspähe die Kimîdin aus ‖ 5 ‖
„Lass mich die Zauberer erschaun, lass mich die Zauberinnen schaun |

Lass die Piçâcas all mich schaun", so, Zauberkraut, fass' ich dich jetzt ‖ 6 ‖
Du bist das Auge Kâçyapa's und der vieräugigen Hündin auch |
Verhülle den Piçâca nicht, als wie die Sonn' am Tageslicht ‖ 7 ‖
Ich zieh' aus seinem Schutzversteck den Unhold, den Kimîdin auch |
Und nunmehr seh' ich Alles klar, den Çûdra wie den Ârya ‖ 8 ‖
Den, der sich in den Luftraum schwingt, ihn, der am Himmel droben kriecht |
Der in der Erde sucht den Herrn, lass den Piçâca mich erschaun. ‖ 9 ‖

Das Kauçikasûtra (ed. Bloomfield pag. 79) hat zu diesem Atharvanspruch nur die kurze Bemerkung: *„â paçyatîti sadam pushpâmaṇim badhnâti"* (Mit den Worten) „sie sieht herab" u. s. w. knüpft er (der Zauberer, ein Amulet aus einer immerblühenden" (Pflanze). Vgl. auch Ludwig, Rigveda Bd. III, pag. 525, ferner Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, pag. 46.

Der Talisman, der den Träger auch die verborgensten Dinge schauen lässt, ist eine, leider nicht näher zu bestimmende Schlingpflanze von gelber Blüte. Von einem hohen Baum herab biegt sich die Liane zur Erde nieder (*sấ bhûmim á rurohitha*) und überblickt auf diesem Wege Alles, was im Himmel (*div*), im Luftraum (*antáriksha*) und auf der Erde vorgeht (*bhûmi*, vgl. v. 2). Als im Himmel droben geboren (*dívam ... paçyati*) ist sie göttlich (*devî*) und da sie der Augenstern des schönbeschwingten Himmelsadlers, sowie der vieräugigen Hündin heisst, da sie dann ferner geradezu als das Auge des häufig mit der Sonne in Verbindung gesetzten Kâçyapa gefeiert, da sie ferner als das Auge der vieräugigen Hündin, wohl zweifellos des Mondes, gepriesen wird, so prangt ihre Blüte in der Farbe des Sonnengoldes

und des Mondscheins, ist allsehend und verleiht dem, der sie in der rechten Hand hält, die Kraft, Alles zu erspähen, was auch noch so verborgen scheint. Mag desshalb der böse Zauberer noch so hoch fliegen (*antárikshena patati*), mag er sich über den Himmel hinaus verkriechen (*dívam yaç câtisárpati*), — die Zauberpflanze wird ihn mit Adlerblick erspähen, denn die weiss und schaut ja Alles, was im Himmel droben, in der Luft und auf der Erde geschieht (v. 2).

Ich gebe hier nur wenige Bemerkungen zu den etwa noch unklaren Punkten in diesem Spruche. Dazu gehört wohl die Angabe in v. 3, die Zauberblume sei der Augenstern des schönbeschwingten Himmelsvogels, also der Sonne. Das Diminutiv *kaníníkâ*, der Augenstern, ist eine Nebenform zu dem gleichbedeutenden *kanînakâ*. Es bezeichnet ursprünglich das Mädchen, denn es ist eine Ableitung von *kanîna*, jung, und hängt unmittelbar zusammen mit *kanyâ*, das Mädchen. Vgl. Böhtlingk-Roth, Sktwb. Bd. II, pag. 34. Da auch das lateinische *pupilla*, ebenfalls ein Diminutiv, das Mädchen und den Augenstern, bedeutet und da auch im Griechischen das Wort κόρη dieselben Bedeutungen hat, so liegt unzweifelhaft dieser Bezeichnung des Augensterns eine sehr alte Anschauung zu Grunde. Die Vorstellung nun von dem Augenstern des schönbeschwingten Himmelsadlers erhält ihre Erklärung durch Stellen der Taittirîya Saṃhitâ. Da begegnen wir folgender Anschauung I, 2, 4, 1 und VI, 1, 7, 3: *súryasya cákshur á roham agnér akshṇáḥ kaníníkâm* „ich stieg zum Auge der Sonne empor, zu dem Augenstern des Auges Agni's.“ Wenn nun schon die menschliche Pupille für zauberkräftig gilt, weil sich in ihrem Glanze die Energie der Seele am entschiedensten äussert (vgl. Grimm, Mythologie [2], pag. 1028, 1133; Forbiger, Hellas und Rom, Bd. II, pag. 212 und Tylor, Anfänge der Cultur, Bd. I, pag. 425), um wie viel magischer muss da erst der Stern des Sonnenauges wirken, dessen irdisches Ebenbild die rothgoldene Blüte unserer Zauberpflanze ist. Denn dass dieses die Farbe der Zauberblume sein

muss, ergiebt sich aus dem, was Naumann, Naturgesch. d. Vögel Deutschlands, Bd. I, pag. 209 über das Auge des Steinadlers, *falco fulvus L.*, d. h. unseres auf Schneebergen horstenden (vgl. Atharvaveda V, 4, 2: *suparṇasúvane gíraú . . . . himávatas*) suparṇa bemerkt: „Die Iris ist stets goldfarbig und zwar in der Jugend ins Braune übergehend, im Mittelalter schön goldgelb und im hohen Alter fast feuerfarbig."

Merkwürdigerweise finden wir die Vorstellung von dem zauberkräftigen Augenstern des Sonnengottes auch auf den Augenstern des Gewittergottes übertragen, wenn nicht vielmehr umgekehrt der Sonnengott das Erbe des ihm in der Verehrung vorangegangenen Gewittergottes angetreten hat (vgl. darüber meine Abhandlung „Ueber den gemeinsamen Ursprung des Sonnendienstes und der Erdverehrung" in Culturwandel und Völkerverkehr, Leipzig, W. Friedrich, 1891, pag. 169). In der Taittirîya-Saṃhitâ erscheint nämlich eine Zauberblume mehrfach als der „Augenstern des Vṛitra" und Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 5 giebt gleich auch die dieser Vorstellung zu Grunde liegende Legende: *Índro vṛitrám ahan, tasya kanînikâ párâ 'patat, tadâ 'njanam abhavad*; *yád â'ánkté cákshur evá bhrâtṛivyasya vṛiṅkte; dákshiṇam pûrvam vṛiṅkte; dákshiṇam pûrvam á 'ṅkte, savyáṃ hí pûrvam á 'ṅkte, savyáṃ hí pûrvam manushyâ â-njáte.* „Indra tödtete den Vṛitra; dessen Augenstern fiel herunter, da wurde er ein Zaubersalbenkraut; wenn das Auge damit bestrichen wird, so lenkt es Nachstellung ab; das rechte wird zuerst gesalbt, denn die Menschen (im Gegensatz zu den Brahmanen als *devá*, Göttern) salben das linke zuerst." Aehnlich erzählt diese Legende von dem Gewitterdämon Çushṇa das Çatapatha-Brâhmaṇa III, 1, 3, 11 (ed. Weber pag. 228): *yátra vaí devâḥ asurarakshasâni jaghnus táchúshṇo dânavâḥ pratyâṅpatitvâ manushyâṇâm ákshîṇi práviveça, sá eshá kanînakaḥ kumârakâ iva páribhâsate, tásmâ evaìtád yajnám upaprayánt sarváto 'çmapurâm páridadhâty áçmâ hy ájñjanam* „als die Götter die Asura und Rakshasa tödteten, da drang der Unhold Çushṇa, der rücklings fiel, in der

Menschen Augen ein. Dieser Kleine (die Pupille) erscheint gleichsam als ein Knäblein, desshalb wirft derjenige, der sich zu einem Opfer anschickt, gegen diesen (Çushṇa) gleichsam eine steinerne Wehr auf, denn steinern (aus Stein bereitet) ist die Salbe.“ In der Taittirîya-Saṃh. I, 2, 1, 2 wird dann diese Pflanze angeredet: *óshadhe .... vṛitrásya kanînikâ 'si, cakshushpâ 'si* „Pflanze, du bist der Augenstern des Vṛitra, du bist der Augenbeschützer.“ Offenbar liegt der Verwendung der Zauberblume zu einer Augensalbe, sowie der Vorstellung, die Zauberblume sei der Augenstern des Vṛitra gewesen, die Anschauung von dem stechenden, alles durchdringenden, desshalb stets gesunden Glanze des die schwarzen Gewitterdämonen verscheuchenden Blitzauges zu Grunde.

Kâçyapa, oder Kaçyapa in v. 7 ist ein alter Berggott, das personificirte *Κάσπιον ὄρος*, der Meru-Demâvend (s. mein Iran und Turan pag. 58—63). Er kehrt im Veda nicht eben häufig wieder und wird, gleich Agni, dem Feuer- und Sonnengott, bald als der beste (*çréshṭho*) Gandharva (s. Taitt. Saṃh. I, 5, 10, 2), bald als der himmlische (*divyó*) Gandharva (Taitt. Saṃh. I, 7, 7, 1; Athar vav. II, 2, 1), bald als der Gandharva (Sonnengott) schlechthin verehrt. Als solcher gilt er im Atharvaveda für einen zauberkundigen Weisen, der sich vorzüglich auf die Wunderkräfte der Pflanzen versteht. Im Ath. VIII, 5, 14 wird er als Hervorbringer eines Talismans gepriesen (*Kaçyápas tvâm asṛijata Kaçyápas tvâ sámairayat*) und Ath. IV, 37, 1 tödtet er mit dem Zauberkraut *ajaçṛiṅgî*, Bockshorn, die Unholde der Vorzeit (*tváyâ pûrvam átharvâṇo jaghnû rákshâṅsy oshadhe, tváyâ jaghâna Kaçyápas* u. s. w.). In diesem Zusammenhange erklärt sich denn auch die Bezeichnung der in unserm Blumenzauber das Auge des Kâçyapa genannten Zauberpflanze.

Nun der vieräugige Hund in v. 7. Ein vieräugiger Hund ist nach dem Scholiasten zu Taitt. Saṃh. V, 5, 19, 1 (*caturakshâḥ: akshṇor upari vindudvayavân*) ein schwarzer Hund, der über seinen Augen je einen weissen Fleck hat. In der vedi-

schen Mythologie erscheint als Hündin und zwar als Götterhündin (*devaçunî*) die Saramâ, die, selbst vieräugig, ein paar scheckiger vieräugiger Jungen hat (Rigv. VII, 6, 15 und Atharvaveda XVIII, 2, 12: *Sârameyaú çvânau caturakshaú çabálau*). Kuhn hat in derselben die Personification des in der schwarzen Gewitterwolke daherbrausenden Sturmwindes und in dem scharfblickenden Doppelaugenpaar nichts anderes als den aus der schwarzen Gewitterwolke herauszuckenden Blitz erkannt (Haupt's Ztschr. f. dtsch. Alterth., Bd. VI, pag. 131). Die Bezeichnung unserer Zauberblume als des funkelnden Auges der Götterhündin stimmt überein mit der Vorstellung von dem Augenstern des Gewitterdämons Vṛitra in Taitt. Saṃh. I, 2, 1, 2 und VI, 1, 1, 5. Vieräugig ist dann auch die Sonne und zwar aus dem von Sâyaṇa angegebenen ganz plausibeln Grunde, weil *Agni caturakshaḥ* mit seinen Lichtflammen nach allen vier Weltgegenden hinleuchtet. Vgl. Sâyaṇa zum Rigveda I, 31, 13: *agnîḥ caturakshaḥ*: *dikcatushṭaye 'pîndriyasthânîyajvâlâyuktaḥ san.* Im weitern wird dann „vieräugig" zum stehenden Epitheton für alles Dämonische. Ath. VIII, 6, 22 heisst so ein Kimîdin und Ath. II, 32, 2 der König der Eingeweidewürmer des Rindviehs. Nicht unmöglich wäre aber auch, dass die vieräugige Hündin hier auf den „himmlischen Hund" (*çvan divya*), nämlich auf den nach allen vier Himmelsgegenden leuchtenden (?) Mond sich bezöge, von dem es Atharvaveda VI, 80, 1 heisst:

antárikshena patati víçvâ bhûtâvacâkaçat
çúno divyásya yán mahás ténâ te havíshâ vidhema |

„Am Himmel fliegt er hin und schaut hernieder auf die Wesen all,
Die Herrlichkeit des Himmelshunds, wir brächten gern dies Opfer dir."

Auch die Mondgöttin Hekate muss als Hündin vorgestellt worden sein, wenigstens war sie von Hunden umschwärmt, vgl.

Theokrit II, 12: *τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι.* Der Mond würde hier, v. 7 unseres Blumenzaubers, als Nachtgestirn die Parallele zum Auge des Kâçyapa, dem Glanzgestirn des Tages, zur Sonne bilden.

Ueber Kimîdin s. zunächst oben pag. 65. Die Kimîdin sind ein kanibalisches Dämonengeschlecht. Im Rigveda VII, 104, 2 erscheint der Kimîdin als Fresser rohen, noch blutigen Fleisches, als *kravyâd.* In Ath. I, 7, 3 begegnen sie uns als *atríṇo yé kimîdínaḥ* „die Kimîdin die da Fresser sind.“ In Ath. II, 24, 1 werden die Kimîdin angeredet: *yásya stha, tám atta, yó vaḥ práhait, tám atta, svá mâṃsány atta* „Wessen ihr seid, den fresset; wer euch geschickt hat, den fresset, fresset euer eigenes Fleisch!“ In Ath. VIII, 6, 22 heisst es von ihnen vollends:

yá âmám mâṅsám ádanti paúrusheyaṃ ca yé kravíḥ |
gárbhân khádanti kéçavâs tán itó nâçayâmasi ‖

„Sie, die da essen rohes Fleisch und die da schlingen Menschenfleisch,
Die Kinderfresser haar'gen Leibs, auf! räumen wir sie fort von hier!“

5. Die Zauberwelt des Atharvaveda.

Neben den Liedern des Rigveda, die zu Opferzwecken gedichtet und lange Zeit familienweise fortvererbt worden waren, bis ein Sammler die einzelnen Familienbücher zu einem Gesammtcodex zusammenstellte, ragen an culturgeschichtlichem, mitunter aber auch an poetischem, ja philosophischem Werth eine beträchtliche Anzahl von Zaubersprüchen hervor, die, meistentheils späteren Ursprungs als die Hymnen des Rigveda, gleich von allem Anfang an Gemeingut sämmtlicher Stämme gewesen sind Den grössten Theil dieser bald kleineren, nur aus zwei, vier, sechs, acht, zehn, dann aber auch grösseren, aus

zwölf, vierzehn, sechszehn, achtzehn, zwanzig und mehr Versen bestehenden Sprüche umfasst der Atharvaveda.

Der Atharvaveda spiegelt nun im Gegensatze zum Rigveda und Yajurveda, deren Lieder und Sprüche sich in den Anschauungen der oberen Kasten, zumal der Brahmanen, bewegen, das Leben und Streben der untern Volksschichten wieder. Und wenn in den Opferhymnen der andern Veden eine Weltanschauung zum Ausdruck gelangt, die ihren Mittelpunkt findet in der Ehrfurcht vor dem das physische, wie das geistige Leben unwandelbar ordnenden Weltgesetz, dem *ṛitám*, welchem Götter und Menschen gleicherweise sich unterordnen und gehorsamen, so finden wir dagegen in den Zaubersprüchen des Atharvaveda eine Lebensauffassung vertreten, welche zwar die auf der Wahrheit, dem *satyám*, beruhende Weltordnung des *ṛitám* nicht leugnet, dieselbe aber nicht, wie im Rigveda, für absolut unwandelbar hält. Vielmehr macht sich durch sämmtliche Atharvansprüche hindurch die Ansicht geltend, dass es unter Umständen wohl möglich sei, den starren Bann des Weltgesetzes zu brechen und über dasselbe hinweg oder trotz desselben, diejenigen Ziele zu erreichen, die dem bedrängten Herzen des von tausend Uebeln heimgesuchten Sterblichen am wünschenswerthesten erscheinen. Der in den Liedern des Rigveda so erhaben auftretende Glaube an eine das Dasein in Natur und Geistesleben unwandelbar regelnde Weltordnung zeigt sich im Atharvaveda herabgesunken zu einem diese Weltordnung nur noch äusserlich, aber verständnisslos zugebenden Aberglauben, der dem Wahne huldigt, es sei, bei Anwendung der richtigen, dafür vorhandenen Mittel, wohl möglich, der Weltordnung beizukommen und dem strengen Gesetz der Nothwendigkeit ein Paroli zu bieten oder auch ein Schnippchen zu schlagen.

Sonne, Mond und Sterne haben ihren durch das Weltgesetz geordneten Gang, nach dem Weltgesetz kommen und gehen die Morgenröthen, wie auch das Jahr nach seinen vier Zeiten in gemessener Regelmässigkeit verläuft und Tage und Nächte in

völliger Ausnahmslosigkeit aufeinander folgen. Nach dem Weltgesetze stehen Himmel und Erde fest, ragen die Berge, strömen die Flüsse, wachsen die Pflanzen und vermehren sich die Menschen und Thiere.

Aber mitten im nothwendigen Verlaufe dieser die Natur und das Menschenleben bedingenden Vorgänge treffen den armen Sterblichen Ereignisse und Plagen, deren Einreihung in den allgemeinen Weltprocess schon dem im Glücke schwelgenden Vornehmen, um wie viel weniger dann dem vom Missgeschick überfallenen gemeinen Manne gelingen will. Unglücksfälle aller Art erschrecken das Gemüth, Misswachs auf dem Felde, Krankheiten im Haus und im Stall, Verwundung im Krieg oder durch reissende Thiere, Hass, Neid und Fluch der Widersacher und Feinde. Wenn es selbst der Weise nicht über sich bringt, diese Uebel als aus der Nothwendigkeit des Weltprocesses herfliessend zu betrachten, so ist es dem Ungebildeten noch weniger zu verargen, wenn er sich die ihn quälenden Leiden als neben der ehernen Nothwendigkeit herlaufende Zufälle zurechtlegt, für deren rechtzeitige Abwendung oder Heilung es nur des Gebrauchs der in der Natur und der Ueberlieferung vorhandenen Mittel bedürfe.

Als solche Mittel aber galten die Heilsäfte der Pflanzen, die Kräfte der Metalle, vor allem aus aber die wunderbare Stärke richtig vorgetragener Gebete und Sprüche. Aus dem *bráhman*, der die Seele in die Höhe tragenden Inbrunst des Gebetes, war die Welt entstanden, mit Hülfe des *bráhman* zogen die Priester der Götter Gunst auf Erden hernieder zu Sieg und Reichthumsgewinn des eignen, zu Niederlage und Verarmung des fremden Stammes; sollte es da nicht im Reich der Möglichkeit liegen, mit Gebetssprüchen auch Krankheiten abzuwenden, Fruchtbarkeit in Haus und Stall herbeizuzwingen und kurzweg vermöge geeigneter Gebetssprüche alles dasjenige zu erlangen, was nun gerade dem Hülfsbedürftigen das Herz erleichtern kann? Sollte es nicht angehen, die Inhaber einzelner

Naturkräfte, als Götter, Riesen, Zwerge, Nixen, Feen, Dämonen und Zauberer durch Anwendung von Beschwörungen herumzubringen und des Anrufenden Wünschen dienstbar zu machen?

Es ist beachtenswerth, in welchen Formeln die Zauberei der Inder des Veda ihr Heil suchte. Es lassen sich folgende drei Beschwörungsmethoden unterscheiden. Zunächst erwartet man den günstigen Ausgang einer Anrufung von dem sympathischen Verhalten der Naturprocesse, die man der Reihe nach darstellend herzählt. So rasch der Gedanke sich fortschwingt, so rasch der Pfeil fliegt, so rasch der Sonne Strahl dahinschiesst, so rasch soll auch der Husten verschwinden. Oder der Erfolg des Zauberspruches wird hergeleitet von der Anrufung kosmogonischer Mächte, die man gleichsam zu Mitzeugen und Helfershelfern der Beschwörung aufrufen will. Man wünscht des eignen Herzens geheimste Regungen gleichsam zum Ausfluss der im Hintergrunde alles Geschehens waltenden Weltgesetze zu machen. Wie der christliche Aberglaube zum Anfang magischer Zaubersprüche gern die ersten Verse des Evangeliums Johannis wählt — „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“ —, so verwendet der Zauberer des Atharvaveda gern die Anfangsverse kosmogonischer Rigvedalieder, vorzugsweise des Hiraṇyagarbhahymnus:

Im Anfang stieg empor Hiraṇyagarbha
Er war des Daseins eingeborner Meister;
Der trug die Erde, trug den Himmel droben:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

Von ganz besonderer Wirkung erscheint aber dem indischen Zauberer die Anrufung des Namens dessen, der beschworen werden soll. Dem Inder der Urzeit bedeutete der Name einer Person oder eines Gegenstandes nicht allein das Erkennungsmerkmal, sondern er hatte für ihn den Werth eines das ganze Wesen in sich schliessenden Substrats, der Name war das mit dem Wesen verwachsene, dasselbe im letzten Hintergrunde

tragende Urbild, der Name war gleichsam der Spiritus familiaris, der metaphysische Dämon des Wesens, sodass also, wer sich des Namens versichert hatte, auch des Wesens habhaft wurde. Desshalb denn die häufig wiederkehrende Versicherung: Ich kenne deinen Namen, ich ergreife denselben, du heisst so und so, wobei der Zauberer stillschweigend voraussetzt: das genügt, das Uebrige wird sich finden.

1. Gebete für Haus, Hof, Feld und Stall.

Ath. VII, 69.

Zum Heile wehe uns der Wind, zum Heil geb' uns die Sonne heiss, |
Die Tage seien uns zum Heil, zum Heile brech' die Nacht uns an, |
Zum Heil geh' uns die Morgenröthe auf! ‖ 1 ‖

Ath. XI, 4.

Ein Frühlingslied.

Verehrung sei dir, Lebensgeist, in dessen Huld das Weltall ruht,
Verehrung dir, dem Herrn des Alls, in welchem Alles lebt und webt. ‖
In Ehrfurcht beug' ich mich vor dir, du bist der Herr des Donnerhalls,
Ich beuge mich in Ehrfurcht dir, des Blitzes und des Regens Herrn. ‖ 2 ‖
Wenn du die Pflanzen, Lebensgeist, mit deines Donners Ruf beglückst,
Regen sie sich, befruchten sich und dann gedeihen sie zu Hauf. ‖ 3 ‖
Und kommt der Frühling und du nahst der Flur dich, Herr, mit Donnergruss,
Dann jubelt Alles frohgemuth, was nur auf Erden lebt und webt. ‖ 4 ‖

Und wenn du dann, o Lebensgeist, die Flur mit Regen mild erquickst,
Dann hüpft auch unser Vieh vor Lust und schafft uns Reichthum, Macht und Glanz. ‖ 5 ‖
Die Pflanzen, regengusserfrischt, sprechen dann wohl zum Lebensgeist:
Du hast das Leben uns verlängt und Jedem Wohlgeruch verliehn. ‖ 6 ‖
Verehrung sei dir, wann du kommst, Verehrung sei dir, wann du gehst,
Verehrung sei dir, wann du stehst, Verehrung sei dir, wann du ruhst. ‖ 7 ‖
Verehrung, wann du hauchest ein, Verehrung, wann du hauchest aus.

Ath. II, 8.

Gegen Feldschaden.

Aufgieng das glückverheissend Paar der Sterne, Namens Vicritau,
Feldschadens Fessel mögen sie auflösen oben, unten dann! ‖ 1
Hinschwinden möge jetzt die Nacht, verschwinden die Unholdinnen!
O Zauberkraut, Feldschadens Tod, mach' den Feldschaden schwinden hin! ‖ 2 ‖
Mit dem Strohhalm der Hirse dann, der braunen, silberstenglichen, mit weissen Sesams Ranke dann,
O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden schwinden hin. ‖ 2 ‖
Verneigung deinen Pflügen sei, den Deichseln und den Jochen dein,
O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden schwinden hin. ‖ 3 ‖

Verneigung den Zwinkäugigen, Verneigung den Willfährigen,
Verneigung sei dem Feldesherrn!
O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden
schwinden hin. ‖ 4 ‖

Vgl. Weber, Ind. Stud., Bd. XIII, pag. 149—153.

Ath. VI, 59.

Gebet um Schutz für das Vieh.

Den Stieren, wie den Kühen auch schenk' deine Huld, Arundhatî,
Milchlosem Vieh, den Hühnern dann, auch anderem Vierfüsslerthum! ‖ 1 ‖
Er schenke Huld Arundhatî, die Pflanz' und Göttin ist zugleich.
Sie schaffe Milch in unsern Stall und dem Gesinde Lebenskraft ‖ 2 ‖
Dich, farbenbunte, reichen Hort, heiss' ich willkommen, Lebenskraut,
Sie lenke Rudra's Wurfgeschoss von unsern Kühen fernhin ab! ‖ 3 ‖

Vgl. dazu Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, übers. und mit Bemerkungen versehen (Tübingen 1879), pag. 41.

Ath. III, 24.

Gebet um Viehmast.

Die Kräuter strotzen voller Milch und Milch ist auch in meinem Spruch:
Von den milchreichen trag' ich drum zu tausenden herbei zur Mast. ‖ 1 ‖
Ich kenn das Zwerglein Milchreich wohl, es hat uns reiches Korn gemacht.
Das Wichtchen Namens Tragzuhauf, das rufen betend wir herbei aus der Nichtopfernden Gehöft. ‖ 2 ‖
Mögen die fünf Weltgegenden, der Menschen Stämme alle fünf,

Wie nach dem Regen Holz der Fluss, Gedeihn und Wohlfahrt bringen her. ‖ 3 ‖
Schöpf' aus dem hundertstrahl'gen Born, dem Tausendstrahl'gen, für und für.
So lohne dieses Korn denn auch uns tausendfältig für und für. ‖ 4 ‖
O Hunderthänd'ger, schaff' herbei, o Tausendhänd'ger, raff' heran!
Für das Gebrachte und was noch zu bringen, erbitten wir von dir Gedeihn und Mehrung. ‖ 5 ‖
Für die Gandharvas Garben drei, für die Hausherrin ihrer vier,
Mit der, die die gedeihlichste von diesen, rühren wir dich an. ‖ 6 ‖
Aufhäufer und Ansammler sind dein Dienerpaar, Prajâpati,
Dies Zwergleinpaar bring' uns Gedeihn, Reichthum und Wohlfahrt für und für. ‖ 7 ‖

Vgl. Weber, Ind. Stud., Bd. XVII, pag. 286—290.

Ath. VI, 142.

Gebet um Hirsesegen.

Wachs' hoch empor und werde dicht aus eigner Kraft, o Zauberkorn,
Zersprenge die Gefässe all, nicht treffe dich des Himmels Strahl! ‖ 1 ‖
Wenn wir als Gott dich grüssen, der noch auf uns hört, o Hirsekorn,
So wachs empor, dem Himmel gleich, gedeih' unendlich wie das Meer. ‖ 2 ‖
Unendlich sei'n die Speicher all, unendlich sei'n die Haufen all,
Unendlich sei'n die Käufer all, unendlich sei'n die Esserall! ‖ 3 ‖

Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 41. S. auch meine Abhandlung „Ueber den Hirsebau der Arier im Veda und Avesta" in Vom Pontus bis zum Indus, pag. 188—209.

Ath. IV, 3.

Gebet gegen allerlei Diebsgesindel und Raubgethier.

Von hier weg mögen drei sich scher'n: das Tigerthier, der Mensch, der Wolf.
Hinweg treibt auch der Ströme Flut, hinweg das Holz, das göttliche,
Hinweg auch krieche, wer uns hasst. ‖ 1 ‖
Weit weg vom Pfade flieh der Wolf, am weitesten reiss' aus der Dieb,
Es gleite weg der biss'ge Strick, der Missethäter drücke sich. ‖ 2 ‖
Das Augenpaar und deine Schnauz', zermalmen, Tiger, wir zuerst,
Auch deine zwanzig Krallen dann. ‖ 3 ‖
Den Tiger tödten wir zuerst von allem, was da Zähne hat,
Sodann den Dieb und dann die Schlang', den Hexenmeister und den Wolf. ‖ 4 ‖
Wer heut' als Dieb heran sich schleicht, geht mit zermalmten Gliedern fort.
Auf dem geheimsten Nebenpfad erschlag' ihn Indra mit dem Blitz. ‖ 5 ‖
Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 23.

2. Liebe, Hochzeit, Geburt, Familiengedeihen, Würfelglück und Reichswohlfahrt.

Ath. VI, 130.

Liebeszauber.

Der Apsarasen, deren Macht die Liebe, ist der Liebesgott:
O Götter, schickt den Liebesgott, dass Jener doch nach mir sich sehn'! ‖ 1 ‖
„Er liebe mich, es sehne sich mein Liebster nach mir" gebt ihm auf!

O Götter, schickt den Liebesgott, dass Jener doch nach mir sich sehn'. ‖ 1 ‖
Dass jener nur nach mir sich sehn', ich aber nicht etwa nach ihm,
Schickt, Götter, doch den Liebesgott, dass jener doch nach mir sich sehn'. ‖ 3 ‖
O Stürme, macht ihn liebestoll, o Aether mach ihn liebestoll,
O Feuer, mach ihn liebestoll, dass er sich liebend nach mir sehn'! ‖ 4 ‖

Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 36.

Ath. VI, 8.

Ein andrer Liebeszauber.

Wie die Liane um und um sich liebend um den Baumstamm schlingt,
So auch umschlinge liebend mich, auf dass du meine Buhle seist,
Auf dass du nicht mehr von mir lässt. ‖ 1 ‖
Gleichwie der Adler, flugbereit, die Schwingen auf am Boden schlägt,
So schlag' und fessl' ich deinen Sinn, auf dass du nicht mehr von mir lässt. ‖ 2 ‖
Wie um den Himmel und die Erd' die Sonne kreist in Ewigkeit,
So auch umkreis' ich deinen Sinn, auf dass du meine Buhle seist,
Auf dass du nicht mehr von mir lässt. ‖ 3 ‖

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 34.

Ath. VI, 139.

Liebeszauber mit der Nyastikâ.

Liane, mit den Schossen stiegst du hoch empor, Wohlthäterin,
Einhundert streckst du in die Höh' und dreiunddreissig niederwärts.

Mit dieser Tausendblättrigen trockn' ich dir aus des Herzens Grund. ‖ 1 ‖
Dein Herz vertrockn' in Lieb zu mir, alsdann vertrockn' ich deinen Mund,
Dann trockne mich mit Sehnsucht aus und alsdann geh mit trocknem Mund. ‖ 2 ‖
Versöhnende, liebreizende, gelbbraune, schöne, ein'ge uns,
Ja, ein'ge sie und mich und mach, dass unser Herz in Eintracht schlägt. ‖ 3 ‖
Gleichwie der Mund vertrocknet dem, der ihn mit Wasser nicht geletzt,
So trockne mich mit Sehnsucht aus nach dir, dann geh du trocknen Munds. ‖ 4 ‖
Wie das Ichneumon eine Schlang' zertheilt und dann zusammensetzt,
So stell' auch mein Herz wieder her, das jetzt zerrissne, Zauberstrauch!

Ath. VI, 78.

Ein Hochzeitssegen.

Der dieses Opfer dargebracht, gewinne neue Jugendkraft!
Die Frau, die man ihm zugeführt, gedeih' in Füll' und Liebesreiz. ‖ 1 ‖
Er selbst gedeih' an Vieh und Milch und breite seine Herrschaft aus.
Mit Gut von tausendfachem Glanz bereichre sich das Ehepaar. ‖ 2 ‖
Tvashtar erzeugte dir dies Weib, Tvashtar schuf dich für sie zum Mann,
Tvashtar verleih' euch tausendfach so Lebenskraft als Lebenszeit. ‖ 3 ‖

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 36.

Ath. VI, 17.

Gebet um einen Sohn.

Wie diese grosse Erde giebt den Keim zu allem Lebenden,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Niederkunft. ‖ 1 ‖
Wie diese grosse Erde trägt der Waldesriesen schwere Last,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Niederkunft. ‖ 2 ‖
Wie diese grosse Erde trägt Gebirg' und Berge insgesammt,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Niederkunft. ‖ 3 ‖
Wie diese grosse Erde trägt die ganze ausgedehnte Welt,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Niederkunft. ‖ 4 ‖

Ath. IV, 2.

Gebet um ein Glückshäubchen.

Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Dess Machtgebot die Götter all gehorchen,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 1 ‖

Er, der in Majestät vom höchsten Throne
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 2 ‖

Zu dem empor, wie Schlachtreih'n vor dem Kampfe,
Himmel und Erde ruft, in Furcht erzitternd,
Er, dessen dieser Pfad, der durch das All führt,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 3 ‖

Er, dess der Himmel und die breite Erde,
Die mächtige, er dess der weite Luftraum,
Er, dessen diese Sonn' in Majestät prangt,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 4 ‖

Er, dess die Schneegebirge all, hochragend,
In dessen Ocean die Rasâ mündet,
Dess Arme diese Himmelsregionen,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 5 ‖

Die Wasser hegten erst das All, besamend,
Die ewigen, die kundig aller Wahrheit,
Der über diesen Göttinnen als Gott steht,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 6 ‖

Im Uranfang entstand das goldne Glanzkind,
Er war des Daseins eingeborner Meister,
Der trug die Erde, sowie auch den Himmel,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 7 ‖

Die Wasser hatten, als ein Kind sie zeugten,
Im Uranfang den Keim dazu geschaffen,
Und als dies Kind geboren ward,
Trug's ein Glückshäubchen pur aus Gold.
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? ‖ 8 ‖

Vgl. darüber oben pag. 207, sowie mein Iran und Turan, p. 179-185.

Ath. VI, 140.

Ein Milchzahnsegen.

Es wuchs ein Tigerpärchen auf, das frässe Vater und Mutter gern,
Dies Zähnchenpaar, o Wachthums Herr, schaff uns zum Heil, Allwissender! ‖ 1 ‖
Esst wacker Reis, esst Hirse auch, esst Bohnen, esset Sesam auch,
Das wartet euerer schon längst, dass ihr recht schmaust, o Zähnchenpaar.
Thut Vater und Mutter nichts zu leid ‖ 2 ‖
Selbander eingeladnes Paar, gereicht, o Zähnchen, uns zum Heil!
Jagt, Zähnchen, Andern Schrecken ein, thut Vater und Mutter nichts zu leid! ‖ 3 ‖

Ath. III, 30.

Familiengebet.

Ich stifte Eintracht unter euch, herzinnige Zwistlosigkeit,
Liebt Eins das Andre wie die Kuh ihr frischgebornes Kälbchen pflegt, ‖ 1 ‖
Dem Vater folge gern der Sohn, mit seiner Mutter Eines Sinns,
Die Frau beglücke ihren Mann mit liebenswürdigem Gespräch. ‖ 2 ‖
Der Bruder nicht den Bruder hass', die Schwester so die Schwester nicht,
Nach Einem Ziel nur trachtend, Eins nur wollend, sprecht nur Freundliches, ‖ 3 ‖,
Das, was die Götter nie entzweit, sie nie einander hässig macht,
Bring' ich als Segen euch in's Haus, die Eintracht mit der Nächstenwelt. ‖ 4 ‖
Verständig Aeltern folgend lebt nicht uneins,
Zusammenhaltend lauft an Einer Deichsel.
Einander Schönes sagend, wandelt traulich,
Ich mach' das Herz euch für nur Ein Ziel schlagen. ‖ 5 ‖
Für Jedes gleichen Antheil Speis' und Trankes,
Ich bind' euch an dasselbe Joch zusammen.
All euer Sinnen drehe um den Herd sich,
Wie um die Nabe sich die Speichen umdrehn. ‖ 6 ‖
Ich mach' eu'r Herz für Ein Ziel nur sich regen,
Dass Alle glüh'n in holder Gegenliebe.
Gleich Göttern, die das Amrita behüten,
Seid früh und spät von immer guter Laune! ‖ 7 ‖

Vergl. Weber, Ind. Stud., Bd. XVII. pag. 306—310.

Ath. VII, 52.

Hausgebet um Friede und Eintracht.

Gewährt uns Eintracht unter uns und Eintracht mit der Aussenwelt,
Ja, Fried' und Eintracht unter uns gewähr' uns doch Açvinenpaar! ‖ 1 ‖
Wir wollen herzlich uns verstehn, nicht streiten, sondern uns mit Ernst
Gottinniger Gesinnung weih'n. ‖ 2 ‖
Kein Kriegsgeschrei erhebe sich von Schlacht und Sieg, es schwirr' kein Pfeil,
Denn uns brach an Gott Indra's Tag. ‖ 3 ‖
Vgl. Grill a. a. O., pag. 22.

Ath. VI, 120.

Gebet um Wiedersehn von Eltern und Kindern.

Wenn wir der Luft, der Erde und dem Himmel,
Wenn Muttern wir und Vatern Leides thaten,
So mög' uns Agni, er, des Hausherds Vater,
Davon erlösen in die Welt der Frommen. ‖ 1 ‖
Die Erd' ist unsre Mutter, Weltraum Heimat,
Die Luft als Bruder schütz' uns vor Bedrängniss.
Der Himmel mög' uns Vatergruss entbieten,
O wären wir, wo wir die Brüder träfen! ‖ 2 ‖
Dort, wo die Frommen, ledig aller Leiden,
Nach Herzenslust am Soma sich erlaben,
Wo Lahme nicht, noch Krüppel, dort im Himmel,
Säh'n Eltern wir und Kinder gerne wieder. ‖ 3 ‖
Vgl. Grill a. a. O., pag. 16.

Ath. VI, 88.

Segensspruch für die Sicherheit des Reiches.

Fest ist der Himmel, fest die Erd', fest ist das ganze Weltenall,
Fest sind die Berge dort und fest der König dieser Stämme auch. ‖ 1 ‖
Fest mache König Varuṇa, fest mache Gott Bṛihaspati,
Fest mache Indra im Verein mit Agni deinen Herrscherthron. ‖ 2 ‖
Fest, unerschüttert, schlag die Feinde nieder
Und die Rebellen tritt zu deinen Füssen.
Die ganze Welt, zu Einem Bund vereinigt,
Gewähre deinem Reich Bestand und Dauer! ‖ 3 ‖

Ath. VI, 108.

Gebet um Weisheit.

O Weisheit, komme du voraus auf Ross und Rind, gefahren her,
Komm' auf der Sonne Strahlen her, du bist ja der Verehrung werth. ‖ 1 ‖
Die Weisheit, die der Andacht voll, Inbrunstgetragen, Dichtern hold,
Vom Forschervolk gehegt, gepflegt, ruf' ich zur Hülf' der Götter an. ‖ 2 ‖
Die Weisheit, die den Ṛibhus kund, die Weisheit, die den Asuras,
Der Ṛishi fromme Weisheit lass mit deinem Geist durchdringen mich. ‖ 3 ‖
Die Urweisheit der Weltschöpfung, die einst der Vorzeit Weisen Theil,
Mit dieser Weisheit, Agni, lass mich heut durchdringen meinen Geist. ‖ 4 ‖

Wir flehn zur Weisheit spät und früh, wir flehn zur Weisheit Mittags auch,
Dass auf der Sonne Strahlen sie einkehren mög' in unsern Geist. ‖ 5 ‖

Ath. IV, 38.

Gebet um Würfelglück.

Die Apsarâ, die glücklich spielt, die durchdringt und Gewinn verschafft,
Die alle Würfe an sich bringt, die Apsarâ ruf' ich herbei ‖ 1 ‖
Die Apsarâ, die glücklich spielt, zusammenstreicht und Häufchen macht,
Die alle Würfe an sich bringt, die Apsarâ ruf' ich herbei. ‖ 2 ‖
Ist eine, die mit Würfeln tanzt, den Wurferfolg zu Handen streicht,
Die spende uns den Spielerlös, erziel' durch Zauber den Gewinn.
Die nahe sich uns segensreich, dass man uns nicht im Spiel besiegt. ‖ 3 ‖
Wer an den Würfeln Freude hat, bringt sonst nur Zorn und Aerger heim,
Ich aber ruf' die Apsarâ, die uns vergnügt und Spass verschafft. ‖ 4 ‖
Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 45.

3. Zaubersprüche gegen Körpergebrechen, Krankheiten und Wunden.

Ath. VI, 91.

Ein Wassercurspruch.

Dies Hirsekorn hier haben sie mit drei, mit vier Joch sich erpflügt;

Mit dem entfern' dein Uebel ich, dass es nach unten von dir geht. ‖ 1 ‖
Nach unten geht des Windes Wehn, nach unten brennt der Sonne Glut,
Nach unten melkt man eine Kuh, nach unten soll dein Uebel fliehn. ‖ 2 ‖
Die Wasser sind ja Arzenei'n, die Wasser treiben Krankheit aus,
Die Wasser heilen All's und Jed's, so sei'n sie deine Arzenei. ‖ 3 ‖

Ath. VI, 24.

Ein anderer Wasserheilspruch.

Vom Himavat her strömen sie und münden in die Sindhu aus,
O möchten doch die Wasser mir ein Mittel gegen Herzweh sein. ‖ 1 ‖
Was an dem Augenpaar mich schmerzt, den Fersen, Vorderfüssen schmerzt,
O schwemmten mir's die Wasser weg, der Aerzte ausgezeichnetste ‖ 2 ‖
Ihr Flüsse, die ihr all zur Frau und Königin die Sindhu habt,
Gebt uns ein Mittel doch für Das, die Gunst verdanken wir euch gern. ‖ 3 ‖

Ath. XIX, 37.

Heilkraft des Bdellion.

Ja, den berührt nicht Auszehrung und den berührt auch nie ein Fluch,
Den nur einmal der Wohlgeruch des Bdellionbalsams berührt. ‖ 1 ‖
Vor diesen machen Seuchen sich wie Antilopen scheu davon.

Du habest Indusbdellion, du habest Bdellion vom Meer:
Ich nannte beider Namen jetzt und nunmehr hat dir nichts was an. ‖ 2 ‖

Ath. VI, 136.

Haarstärkungsbalsam.

O Zauberkraut von Götterglanz, auf Göttererde wuchsest du,
Nach deiner Wurzel graben wir, auf dass sie unsre Haare stärk'! ‖ 1 ‖
Die alten stärke, neue dann erzeug' und mach sie lang und stark. ‖ 2 ‖
Geht dir ein Haar aus oder wird es mit der Wurzel ausgerauft,
Bespritz' ich dich mit einem Guss von diesem Kraut, das Alles heilt. ‖ 3 ‖

Ath. VI, 46.

Gegen Schlaflosigkeit.

Der du unser Leben bist, du bist nicht todt, der Götter unsterblicher Lebenskeim, o Schlaf | Varuṇânî [*die Gemahlin Varuṇa's, des Gottes des Nachthimmels*] ist deine Mutter, Yama [*der Gott des Todes*] ist dein Vater, Ararus[?] ist dein Name. ‖ 1 ‖

Wir kennen dich, o Schlaf, als unsre Heimat, du bist der Sohn der Götterschwestern, der Gehülfe Yama's | Du bist das Ende, du bist der Tod | Der bist du, o Schlaf, und so kennen wir dich | Schütze uns, o Schlaf, vor Schlaflosigkeit. ‖ 2 ‖

Wie man ein Boot, Vieh oder Fluss
Beliebig dahin, dorthin führt,
Führen wir dich, Schlaflosigkeit,
Jetzt voll und ganz dem Hasser zu. ‖ 3 ‖

Ath. VI, 25.

Gegen Halsweh.

Die fünfundfünfzig [Würmer], die sich mir im Nacken tummeln hin und her,
Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelnschwarm versurrt. ‖ 1 ‖
Die siebenundsiebzig, die sich mir im Halse tummeln hin und her,
Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelnschwarm versurrt. ‖ 2 ‖
Die neunundneunzig, die sich in den Schultern tummeln hin und her,
Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelnschwarm versurrt. ‖ 3 ‖

Vergl. darüber „Die Quelle des Aberglaubens" in meinem Buche „Culturwandel und Völkerverkehr" (Lpz., Friedrich, 1891) pag. 128.

Ath. VI, 105.

Gegen Husten.

So rasch als nur des Denkens Kraft mit einem Bild von dannen eilt,
So rasch, o Husten, flieg' auch du mit Geistesschnelligkeit davon. ‖ 1 ‖
So rasch ein wohlgeschärfter Pfeil sich rasch in weite Ferne schwingt,
So rasch, o Husten, flieg' auch du mit Geistesschnelligkeit davon. ‖ 2 ‖
So rasch als nur der Sonne Strahl sich fernhin durch die Lüfte schwingt,
So rasch, o Husten, flieg' auch du dem Lauf der Meeresströmung zu. ‖ 3 ‖

Ath. VI, 44.

Gegen Asrâva (?) und Vâtîkrita (?)

Der Himmel stand, die Erde stand, es stand das ganze Weltenall,
Die Bäume standen starr im Schlaf, so stehe deine Krankheit still. ‖ 1 ‖
Von hundert Arzeneien, ja von tausenden, die's geben mag,
Das Beste gegen Âsrâva, das Krankheit wegbeförderndste, ‖ 2 ‖
Bist du, Rudrasyamûtra-Kraut, du Nabel der Unsterblichkeit.
Du heisst mit Recht Vishâṇakâ, der Väter Wurzel du entstammt,
Du Mittel für Vâtikṛita. ‖ 3 ‖

Ath. I, 23.

Gegen Aussatz.

Zu Nachtzeit schossest du empor, du dunkles, fahles, finstres Kraut,
Gieb diesem aussatzkranken Mann, dem bleichen, Farbe, fahle du ‖ 1 ‖
Den Aussatz und das bleiche Haar, das fleck'ge Ausseh'n tilge weg!
Des Leibes eigne Farbe kehr' zurück dir, jag' die Bleichsucht aus! ‖ 2 ‖
Fahl ist das Bett, worauf du liegst und fahl die Unterlage auch,
Du selbst bist fahl, o Zauberkraut, so lass die Fleckigkeit vergehn! ‖ 3 ‖
Den Aussatz, der im Knochen liegt, in deinem Leib, in deiner Haut,
Des giftgezeugten weisses Mal, vertreib' es durch des Spruches Kraft! ‖ 4 ‖

Vgl. Grill a. a. O., pag. 15, insbes. Weber, Ind. Stud., Bd. IV, pag. 416—417.

Mit dieser Götterspende macht ihr dieses Gift ganz unwirksam ‖ 2 ‖
Ob Tochter auch der Teufel sei'st, du bist der Götter Schwester doch,
Dem Himmel und der Erd' entstammt, hast du das Gift ums Gift gebracht. ‖ 3 ‖

Ath. IV, 6.

Ein anderer Gegengiftzauber.

Als Brâhmaṇa kamst du zur Welt, zehnköpfig wie zehnmündig auch,
Der trank zuerst den Somatrank, der macht' unschädlich dieses Gift ‖ 1 ‖
Soweit der Himmel und die Erde reichen, soweit die sieben Ströme sich verbreiten,
Soweit weg bann ich auch den Fluch des Giftes durch Beschwörung weg ‖ 2 ‖
Garutmân hat, der Vögel Fürst, zuerst, o Giftkraut dich entdeckt.
Du hast ihn nicht betäubt, gezwickt und dientest ihm als Nahrung doch ‖ 3 ‖
Wenn ich dich mit fünf Fingern fass' und von dem Bogen rückwärts schiess |
Vermag ich von des Pfeiles Schaft hinwegzubannen alles Gift. ‖ 4 ‖
Vom Pfeil bann' ich zurück das Gift und von der Federhülse auch,
Von Widerhaken, Spitz' und Hals bann ich den Giftstoff wieder weg ‖ 5 ‖
Saft-kraftlos ist des Pfeiles Schaft, saft-kraftlos sei denn auch das Gift,
Saft-kraftlos ist das Holz des Baums, saft-kraftlos sei der Bogen auch. ‖ 6 ‖
Wer Pfeile mit dem Gift bestreicht und wer dann solche Pfeile schiesst,

Die wandeln sich in Hämlinge, der Hämling wird ein Berg von Gift ‖ 7 ‖
Zum Hämling wird auch, wer dich gräbt, denn Hämling bist du, Zauberkraut,
Ein Hämling ist sogar der Berg, von wannen dieses Gift entstammt. ‖ 8 ‖

4. Sprüche wider Zwietracht, Eifersucht und Zorn.

Ath. VI, 42.

Wider Zwietracht.

Wie man vom Bogen spannt die Sehn', spann' ich vom Herzen deinen Groll,
Damit, in Eintracht wir gesellt, wir leben wie ein Freundespaar. ‖ 1 ‖
Lass leben uns als Freundespaar, ich spann' vom Herzen dir den Groll,
Wir werfen deinen Groll hinweg und wälzen einen Block darauf. ‖ 2 ‖
Dann tret' ich hin auf deinen Groll mit Ferse und mit Vorderfuss,
Dass du nicht widerspänstig sprichst und dich nach meinem Sinn bequemst. ‖ 3 ‖

Ath. VII, 45.

Gegen Eifersucht.

Vom Indus her, dem Allerweltsvielliebchenlande hergebracht,
Von weither, mein' ich, stammest du, das Mittel gegen Eifersucht. ‖ 1 ‖
Gleichwie man einen Meiler löscht, der in sich heimlich glimmt und glüht,

So still' du ihre Eifersucht, wie man mit Wasser Feuer
löscht. ‖ 2 ‖

Ath. VI, 18.

Ein anderer Spruch gegen Eifersucht.

Den ersten Sturm der Eifersucht, sodann den zweiten und
so fort,
Den Feuerbrand im Herzen dein, den blasen wir dir gründ-
lich aus. ‖ 1 ‖
Gleich wie die Erde todten Sinns, noch todter als ein Todter ist,
Wie eines Todten Herz, so sei das Herz des Neiders todten-
kalt. ‖ 2 ‖
Das schwanke Sinnchen, das sich dir hat eingenistet in
dein Herz,
Erlös' ich von der Eifersucht, wie Dampf, wenn man den
Topf abhebt. ‖ 3 ‖

Ath. VI, 43.

Gegen Zorn.

Dies Gras hier stillt den Groll, so gut bei andern Leuten
wie bei uns,
Drum, gilts Beschwichtigung des Grolls, so ruft man dem
Zornmittelchen. ‖ 1 ‖
Es, das mit vielen Wurzeln tief zum Meeresgrund herab
sich senkt
Und dann sich in die Luft erhebt, es wird Zornmittelchen
genannt. ‖ 2 ‖
Wir zieh'n aus deinem Kinn und Mund dir deine Wider-
spänstigkeit,
Damit du uns nicht widersprichst und dich nach unserm
Sinn bequemst. ‖ 3 ‖

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 27.

5. Sprüche zur Abwehr von allerlei Unsegen und Fluch.

Ath. VI, 52.

Wider böse Geister.

Die Sonne geht am Himmel auf, die Riesen brennend vor sich her,
Der Gott, von Berg zu Berg zu schau'n, bannt, was sich nicht ans Licht getraut. ‖ 1 ‖
Dann lagern sich die Küh' im Stall, die Vögel siedeln sich zur Rast,
Der Ströme Wogen werden still und was sich nicht ans Licht getraut. ‖ 2 ‖
Er schenk' ein weises Leben uns und Kaṇva's Kraut von weitem Ruf,
Das ist nun meine Panacee für was sich nicht ans Licht getraut. ‖ 3 ‖

Ath. VII, 64.

Abwehr eines Unglücksvogels.

Ein schwarzer Vogel flog uns zu, der etwas fallen liess im Flug,
So mögen mich die Wasser denn von aller Fahr und Noth befrein ‖ 1 ‖
Wenn hier dein Vogel, Nirṛiti, mit seinem Schnabel was gestreift,
So möge Agni mich, der Herr des Herds, von der Gefahr befrei'n. ‖ 2 ‖

Ath. VI, 37.

Fluch.

Der Gott mit tausend Augen hat den Wagen abgeschirrt und kommt,

Suchend den Mann, der mir geflucht, gleichwie der Wolf des Schäfers Haus. ‖ 1 ‖
Uns selber schone, Fluchdämon, als wie ein brennend Feu'r den See,
Den aber, der uns flucht, schlag' todt, als wie den Baum des Himmels Strahl ‖ 2 ‖
Den, der uns flucht' ohn' unsern Fluch, und den, der uns flucht, weil wir ihm,
Den werfe ich dem Tode hin wie einen Knochenrest dem Hund. ‖ 3 ‖
Vgl. Grill a. a. O., pag. 19.

Ath. VI, 26.

Vertreibung der Pest zu Andern.

Verlass uns, Pest, sei doch so gut und bleib' uns recht gewogen, ja?
Lass mich, o Seuche, heilen Leibs eingehen in die Welt des Heils! ‖ 1 ‖
Die du uns, Seuche, nicht verlässt, wir unsrerseits sind deiner satt,
Auf einem Kreuzweg hefte dich an eines Andern Ferse, Pest! ‖ 2 ‖
Der Ew'ge, Tausendäugige, schenk' einem Andern seine Huld!
Dem, dem wir hässig, spiel' er mit, den, den wir hassen, schlage todt! ‖ 3 ‖

Ath. VII, 59.

Gegenfluch.

Wer uns verfluchen sollte, selbst wenn wir ihm nicht vorher geflucht,
Und auch, wer uns verfluchen sollt', auch wenn wir ihm vorher geflucht,

Verdorre, wie ein Baum vom Blitz getroffen, von der Wurzel her.

Ath. VI, 67.

Anwünschung panischen Schreckens in der Schlacht.

Auf allen Bahnen ist das Paar Indra und Pûshan auf der Fahrt,
O dass sie heut' der Feinde Heer ins Bockshorn jagten allerwärts! ‖ 1 ‖
O Feindesschaaren, nehmt die Flucht, kneift wie kopflose Schlangen aus!
Mög' Indra die von pan'schem Schreck Verwirrten tödten Mann für Mann ‖ 2 ‖
Näh ihnen zu das Fell, o Stier, jag' ihnen ein Gazellenangst!
Gott Mitra wende sich abweits, uns aber geh' die Sonne auf! ‖ 3 ‖

Ath. VII, 65.

Reinigung von Sünde.

Mit Früchten, rückwärtsliegenden, wuchs'st Apâmârga, du empor,
Verscheuche alle Flüche, die auf mich geschleudert, weit hinweg. ‖ 1 ‖
Was wir an Fehlern, Missethat und Schlechtigkeit gesündiget,
Mit dir, o Allwärtsschauende, befrei'n wir gründlich uns davon ‖ 2 ‖
Was wir mit Schwarzzahn, Nägelkrank und Hämling Schlimmes wo vollführt,
Vermittelst deiner wischen wir das alles, Apâmârga, ab. ‖ 3 ‖

Vgl. Grill a. a. O., pag. 26.

Ath. VI, 115.

Reinigung von Sündenschmutz.

Die Sünden, die wir wissentlich begiengen und unwissentlich,
Von aller dieser Sündenschuld, erlöst uns, Götter, allzumal! ‖ 1 ‖
Wenn ich mich bei Verstand und wenn ich mich im Schlaf versündigte,
Vergangenheit und Zukunft sühn' mich davon wie von Folterqual. ‖ 2 ‖
Wie man von Foltern uns erlöst, im Schweissbad uns den Schmutz abspült,
Wie Schmutz man durch die Seihe klärt, also entsündiget mich all. ‖ 3 ‖

6. Der verlorene Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei.

Aus der Paraphrase des Çatapatha-Brâhmaṇa in seine ursprüngliche Strophenform zurückversetzt.

Aus dem Anfang von Manu's Dharmaçâstra hatte sich längst auf das ehemalige Vorhandensein eines Vedahymnus vom Weltei schliessen lassen. Er steht paraphrasirt im Çatapatha-Brâhmaṇa XI, 1, 6, 1 ff. (ed. Weber pag. 831, Commentar 883). Aus der Reconstruction in Strophenform geht hervor, dass der Anfang des Hymnus nur verstümmelt auf uns gekommen ist. Vielleicht finden sich aus andern Vedatexten und Commentaren die fehlenden Strophengliedre wieder zusammen. Die Trübung der Strophenform geschah meist durch Einschiebung pleonastischer Partikeln. An einigen Stellen habe ich mir Ergänzungen erlaubt, wo das überlieferte Textmaterial Lücken zu bieten scheint. Auch einige Umstellungen haben sich als nothwendig erwiesen. Ich bilde mir nicht ein, den ursprünglichen Text der Hymnusstrophen überall zurück entdeckt zu haben, doch wird im Grossen und Ganzen an der hier gewonnenen Reconstruction wenig mehr zu ändern übrig bleiben.

1. (*Trishṭubh*).

ápa idáṃ salilám evàsâgre
kâmayanta kathâṃ nú prá jâyemahi

. . . . . .

tâ 'crâmyans tâs tápo 'tapyanta

2. (*Trishṭubh*).

tâsu tápas tapyámânâsu [*tárhi*]
hiraṇmáyaṃ [*tád*]*âṇḍaṃ sám babhûva*

. . . . . .

ájâto ha saṃvatsaráḥ [*tadânîm*] ‖

3. (*?*).

hiràṇmáyaṃ tád enam idám âṇḍáṃ
yâvat saṃvatsarásya velâsît |
tâvat bíbhrad aplavata
tátaḥ saṃvatsará 'bhavat
púrushaḥ sá prajâpatiḥ ‖

ápo ha vâ idám ágre salilám evâsa tâ akâmayanta kathâṃ nú prá jâyemahîti tâ açrâmyans tâs tápo 'tapyanta.
tâsu tápas tapyámânâsu hiraṇmâyam âṇḍáṃ sám babhûva. ájâto ha tárhi saṃvatsará âsa. tád idám hiraṇmáyam âṇḍáṃ yâvat saṃvatsarásya vélâ tâvat páry aplavata. 1. tátaḥ saṃvatsaré púrushaḥ sám abhavat, sá prajâpatiḥ. tásmâd u saṃvatsará evá strî vâ gaúr vâ váḍabâ vâ ví jâyate. saṃvatsaré hí prajâpatir ájâyata sá idáṃ hiraṇmáyam âṇḍáṃ vy àrujat. náha tárhi kâ canâ pratishṭhâsa. tád enam idám evá hiraṇmáyam âṇḍáṃ yâvat saṃvatsarásya vélâsît tâvad bíbhrat páry aplavata. 2. sá saṃvatsaré vyájihîrshat. sá bhûr iti vyáharat, sèyám prithivy abhavat, bhúva íti tád idám antáriksham abhavat, svàr íti sâsau dyaúr abhavat. tásmâd u saṃvatsará evá kumâró vyá jihîrshati saṃvatsaré hi prajâpatir vyáharat.
3. sá evá ekâksharadvyaksharâṇy evá prathamáṃ vádan prajâpatir avadat· tásmâd ekâksharadvyaksharâṇy evá prathamáṃ vádan kumâró vadati. 4. tâni vâ etâni páñcâksharâṇi. tân páñ-

4. (Ushṇiḥ).

tásmât saṃvatsará evá
strî vâ yaúr vâ váḍabâ vâ ví jâyate
saṃvatsaré prajâpatir ajâyata ‖

5. (Dvipadâ Triṣṭubh vgl. Rigv. X, 157).

vyàrujat hiraṇmáyaṃ [tádâ]âṇḍam
náha tárhi kâ canâ pratishṭhâsa ‖

6. (Prastârapaṅktí vgl. Rigv. 1, 88, 1. 6).

hiraṇmáyaṃ tád enam idám âṇḍám
yâvat saṃvatsarásya vélâsît
távad bíbhrad aplavata
saṃvatsaré vyájihîrshat ‖

7. (Paṅkti).

sá bhûr íti vyâharat sèyám pṛithivy abhavat |
[sá] bhúva íti [vyâharat] tád antárikṣham [abhavat],
[sá] svàr íti dyaúr abhavat.

8. (Ushṇiḥ).

tásmât saṃvatsará evá kumâró vyâ jihîrshati |
saṃvatsaré prajâpatir vyâharat.

---

cartûn akuruta, tá imé páñcartávaḥ. sá evám imán lokán jâtánt saṃvatsaré prajâpatir abhyúd atishṭhat. tásmâd u saṃvatsará evá kumârá út tishṭhâsati. saṃvatsaré hí prajâpatir úd atishṭhat. 5. sá sahásrâyur jajne.

sá yathâ nadyaí pârám parâpâçyed, evaṃ svasyâyushaḥ pârám párâcakhyau. 6. só 'rcañ chrâmyaṇç cacâra prajákâmaḥ. sá âtmány evâ prájâtim adhatta. sá âsyènaivá devân asṛijata té devá dívam abhipádyâsṛijyanta tásmai sasṛijânáya dívevâsa tád vevá devánâṃ devatvám yád ásmai sasṛijânáya dívevâsa. 7. átha yò 'yam ávâñ prâṇáḥ ténâsurân asṛijata, tá imâm evá pṛithivîm abhipádyâsṛijyanta. tásmai sasṛijânáya táma ivâsa. 8. so 'vet. pâpmánaṃ vâ asṛikshi yásmai me sasṛijânáya táma ivâbhûd

9. (Trishṭubh).

sá evai 'kàksharadvyaksharáṇi
evá 'vadat prajápatir prathamám,
tásmâd ekâksharadvyaksharáṇi
evá kumâró vadati prathamám ‖

10. (Anushṭubh).

tán páñcartún akuruta tá imé páñca ṛitávaḥ
saí 'vam imán lokán jâtánt saṃvatsaré abhyúd
atishṭhat ‖

11. (Mahâbṛihatîyavamadhyâ vgl. Rigv. I, 105, 8).

tásmât saṃvatsará evá kumârá út tishṭhâsati
saṃvatsaré prajápatir úd atishṭhat
sá sahásra-âyur jajne.

12. (Trishṭubh).

sá yáthâ nadyaí pârám parâpáçyet
svásya áyushaḥ pârám párâcakshyau |
só 'rcañ chrámyanç cacâra prajákâmaḥ
sá âtmáni prájâtim evá 'dhatta ‖

13. (Jagatî).

sá âsyèna evá deván asṛijata
té devá dívam abhipâdyâsṛijyanta.

íti táns táta evá pâpmánâ vidhyatte táta eva parâbhavans tásmâd âhúr naitád asti yád daivásuraṃ yád idám anvâkhyáne tvad-udyátas itihâsé tvád táto ha evá tán prajápatiḥ pâpmanávidhyat te táta evá parâbhavann íti. 9. tásmâd etád ṛishiṇâbhyànûktam: ná tvám yuyutse katamáccanárhaná té 'mítro maghavan káçcanásti té yáni yuddhány áhur nádya çátruṃ ná nú purá yuyutsa íti. 10. sá yád ásmai devánt sasṛijânáya dívevása tád áhar akurutátha yád ásmâ ásurânt sasṛijânáya táma ivása tám rátrim akuruta té 'horâtré. 11. ‖

14. (*Anuhṭubh*).

átha yò 'yám ávāⁿ prâṇáḥ tenâsurân asṛijata,
tá imâm eva pṛithivîm abhipádya asṛijyanta ‖

15. (*Trishṭubh*).

sá yád ásmai devânt sasṛijânâya
dívevâsa tád áhar akurutâtha |
yád ásmâ ásurânt sasṛijânâya
táma ivâsâkuruta tâṃ râtrim ‖

Uebersetzung.

1.

Die Wasser waren dieses Meer im Anfang,
Sie wünschten: wie vermöchten wir zu zeugen?
. . . . . .
Sie glühten sich in ernster Selbstvertiefung.

2.

Als diese sich in Selbstvertiefung glühten,
Da ist daraus ein goldnes Ei entstanden,
. . . . . .
Denn damals war das Jahr noch ungeboren.

3.

Dies selbe goldne Ei [des Uranfanges],
Solang als eines Jahres Zeitraum währet,
Solange schwamm's umher, daraus
Entstand in eines Jahres Frist
Ein Mensch, der war Prajâpati.

4.

Nach einem Jahre erst gebärt
Das Weib, die Kuh auch, oder auch die Stute drum.

5.

Er brach entzwei das goldne Ei [des Anfangs],
Da war denn fürder nicht ein Hemmniss irgend.

6.

Dies selbe goldne Ei [des Uranfanges]
Solang als eines Jahres Zeitraum währet,
Solang schwamm's tragend ihn, da stieg
Der Wunsch zu sprechen in ihm auf.

7.

„Das ist das Bhu" so sprach er aus, da wurde diese Erde draus,
„Das da ist Bhuva" sprach er aus, da wurde dieser Luftraum draus,
„Das Svar", da ward der Himmel draus.

8.

Drum wandelt erst in einem Jahr das Kind die Lust zu sprechen an,
Nach einem Jahr erst sprach einst auch Prajâpati.

9.

Nur ein- oder zweisylb'ge Wörter sprach einst
Prajâpati, als er zu sprechen anfing.
Nur ein- oder zweisylb'ge Wörter spricht drum
Ein Kind, wenn es zuerst zu sprechen anfängt.

10.

Die Jahreszeiten schuf er fünf, dies unsre Jahreszeiten fünf,
So liess er diese Welten hier in eines Jahres Frist entstehn.

11.

Desshalb tritt erst nach einem Jahr ein Kind ans Licht der Welt hervor,
Prajâpati trat erst nach einem Jahr ans Licht,
Er war schon tausend Alter alt.

12.

Als über des Weltstroms Ufer hinaus er blickte,
Blickt' über des eignen Lebens Ufer hinaus er,
Er mühte sich zu dichten, schöpfungslustig,
In seinem eignen Selbst schuf er das Schaffen.

13.

Aus seinem Mund liess er hervor die Götter gehn,
Entstanden nahmen sie den Himmel in Besitz.

14.

Dann liess er aus dem Hinterhauch, aus ihm hervor die Teufel gehn,
Entstanden, nahmen von der Erde sie Besitz.

15.

Weil einst, da er die Götter schuf, es licht war,
Hat er damals den Tag daraus erschaffen,
Weil es, da er die Teufel schuf, war finster,
Hat er damals die Nacht daraus erschaffen.

Berichtigung. Seite 166, Zeile 13 lies statt Darius: Hystaspes.

Nachschrift.

Während des Druckes dieses Bandes ist der Verfasser nach Petersburg übergesiedelt. Seine Absicht, die ihm nun wieder reichlich zu Gebote stehenden Quellen zunächst dazu zu benutzen, Berichtigungen und Nachträge zu sämmtlichen drei Bänden zu geben, sowie den Herren Recensenten zu antworten, ist durch den inzwischen ausgebrochenen und bis zur Stunde noch nicht beendigten Setzer- und Druckerstreik, der das Erscheinen des Buches ohnediess stark verzögert hat, vorläufig vereitelt worden. Bd. IV.: Homerische Räthsel bildet die Vorbereitung zu meinem Homerwerke und kann diese Nachträge nicht bringen, was erst im nächsten Jahr im Anhang zu Bd. V.: Vom Altai bis zum Atlas möglich sein wird. Correspondenzen werden mich jederzeit durch Vermittelung der Buchhandlung Schmitzdorff, Newski Prospekt 4 erreichen.

St. Petersburg 1. (13.) Jan. 1892.

Dr. Hermann Brunnhofer.

Namen- und Sachregister.

Ἄβιοι des Homer = *Arya*, Arier 59—61.

Abwehr des Vorwurfs der moralischen Corruption von den Dichtern des Rigveda, Einleitung XV—XIX.

Agni in den Wassern = Thermen (des Alburs) 102.

Ἀγόρανις, Ἀγύρανις, Fluss des Pandschab = zend. *Ahurâni*, Tochter des Ahura, Göttin der Gewässer 42.

Ahurâni, Tochter Ahura's, Göttin der Wasser 2.

Airammadîya, urspr. = zend. *airyama demâna* „Wohnung des Gebets", mythischer See mit Anklang an den Aralsee 52.

ἀκαλαρρείτης „umströmend", vgl. russ. окло, rund um etwas herum 11.

Ἄκεσίνης, Asiknî, Fluss des Pandschab, der *Tschinâb*, zu *Σακεσίναι*, Völkername Armeniens 41—42.

ἀμιτροχίτων, lykisch = skt. **amitrakhîdana = amitra-khâda = amitraghâta, Ἀμιτροχάτης* 9—11.

Amṛitâsaḥ turâ'saḥ = Amesha çpenta 168—169.

ἀνδραποδ in *ἀνδραπόδεσσιν, ἀνδράποδον* „der Feuerbewahrer", der Sklave 7—8.

ἄνθος, die Flamme, von W. *ath*, brennen, in *athra*, Feuer 6—7.

ἄνθραξ, Kohle, zu **athra*, Feuer 6.

*ἄνθρωπος = *athrapa*, „der Feuerbewahrer", d. i. der Mensch 4—8.

Ἄννιβα, Ἄννιβοι, Gebirg u. Volk im Altai(?), vielleicht von Ptolemaeus nur verlesen aus *Κωμηδαννιβα* = skt. *gomeda-sannibha*, (N. eines Edelsteins) 64—65.

Anyataḷplakshâ, der Schimmteich der Apsaras Urvaçî, volksetymologisch umgedeutet aus ehemaligem, nicht mehr verstandenem **anatyaplakshâ* „der Ententeich" 111—112.

Anrufung des Namens einer Person zum Zwecke der Behexung und Bannung derselben 208—209.

Aparâjitâ, mythische Stadt, vielleicht Anklang an *Raji*, Rhagae 57—58.

Araṇyânî, Genie der Wildniss, Waldfee 1.

Ararat, ursprünglich Landschaftsname, armenisch *Ayrarat* = arisch **Aryaratha* „Arierlust", *Ἀριαράθης, Ἀριάραθος*, Königsname in Kappadokien 67—70.

Ἄρας, Fluss in Kabulistan, = **Arasâ, Rasâ* 40—41.

araṭvé ákshe „silberne Achsen" 157—158.

ἄριστος „der arischeste" 14.

Asamâti, Sarmatenkönig am untern Oxus 130.

Ashaçtembana, Berg im Avesta = ved. **ṛitastambhana* = „Himmelspfeiler" 33—35.

ἀσπιδιώτης = schildglänzend von *ἀσπίς* und skt. W. *dyut*, glänzen in *jyótis* für **dyótis* 12—14.

Ἄσπιωνο, Landschaft in Chorasan = zend. *açpi-vana* „Stutenlust" 61—63.

Ἀχινδάνας, Fluss in Karamanien = skt.**ahim-dana* „Schlangentödter", *ahihan* = Indra 38—39.

Βαγόραζος = *Bhagaratha* „Götterwagen" oder „Götterlust" 132.

Βαγράδας, persischer Fluss = **Bhagaratha* = *Bhagîratha* 132.

Balbûthâ, König, etymologisch vielleicht verwandt mit *Bṛibu*, dem König der Paṇi 161.

Berechnung des relativen Zeitpunkts des Aufenthalts der Sanskrit-Arier im Pandschab, auf Iran, in Armenien, Einleitung IX—XI.

Bhajératha = *Bhagîratha* = Oxus 131.

Bhagîratha = „Götterlust"? 70.

Bhâgîrathî, Tochter des Königs *Bhagîratha* = Gañgâ = Oxus 131.

Bhavânî, Bhava's Gemahlin 1.

Blumenzauber des Atharvaveda 198—199.

Βογδομανίς, Landschaft in Bithynien = zend. **baga-demâna* „Götterwohnung, Gottesländchen" 20.

Βονδίας, zu lesen *Βονδενίας*, mythischer König Indiens = skt. *bhûdeva* „Herr der Erde" 195—196.

Brahmânî, Brahmâ's Gemahlin 1.

Câ'ratha gaṇa, Völkerschaft *Ζαράται*, *Ζαρέται* am skythischen Imaus 155.

Culturwerth des Opfers im Bewusstsein der Brahmanen des Rigveda 196—198.

Δαχίβυζος, Ortsname in Bithynien = **Dakshîbuksha* „den (Aditya) Daksha verehrend" 20.

Δαριγμεδούμ, der Major domus bei den Sassaniden = **daregho-maidhyomâo* 17.

Daurgaha-Pferde = Pferde aus *Durgaha* (= Kviriñta-*Κάρινα*) = nysäische Pferde 114.

Demâvend = **Damâvant* = skt. **Yamavant* „Yimahaft" 30.

Διαχοπηνή, Landschaft in Paphlagonien, etwa von **Divas-Kubhâ* 19.

Δίομος, mythischer Hirt in Sicilien, zu **Djama* = *Yama* = zend. *Yima* 29.

Διώνη = **Divânî*, Gemahlin des *Dyaus* 3.

Durgaha „schwer zugänglich", vielleicht das avestische *Kviriñta duzhita*, d. h. das *Κάρινα* der Alten in Medien 112—114.

Eaclis, Erfinder der Metallschmelzerei in Panchaia = skt. *ayaḥçrî* „der Ruhm des Erzes" 93.

ebur, Vriddhiform. **aibhas* aus einer Sanskritform *ibhas* = *ibha*, Elephant, durch iranische Vermittelung als **ebas* nach dem Westen gebracht 140.

edera, stets geschrieben *hedera*, Epheu, zu **adar*, **adra*, *athra*, Feuer 6.

Ἐνταφιασταί, baktrisch = **antavyaçtâ* „Auffresser", leichenverzehrender Hund 16.

Ἐπιφανής (*Ἀντίοχος*) = *Kavi Aipivaṅhu*, Wasserheiliger 21—22.

Ethik des Rigveda, Einleitung XIX—XXII.

Formeln des Hasses im Rigveda 179—183.

Gangâ, ehemaliger Name des Oxus bei den Sanskrit-Ariern 131; = Gihon 45. 96—97.

Heisshunger nach den Schätzen Indiens das wahrscheinliche Motiv der Eroberung Indiens durch die Sanskrit-Arier des Rigveda 140—141.

Ἡράκλεια, Stadtname in Iran = zend. *Airyaka âlaya* „Arierheim" 48—49.

Historisch-geographische Orientirung werthvoller als Flexionsstatistik, Einleitung XII.

Içânî Içа's Gemahlin 1.

Idhunn, ob = *athwyânâ* = *Ἀθηνᾶ*, 3.

Indrâṇî Indras Gemahlin 1.

Juno = **Divânâ*, Gemahlin des *Dyaus* 3.

Yamunâ, in der Urzeit = Hamunsee-strom 97.

Kabandha, ursprüngl. *Kavandha* = einstigem Partic. Praes. **kavanta*, von W. *ku*, brennen, stimmt zum griechischen Trockenheitsdämon *Κάανθος* 105—107.

kadkhodâi bei Firdusi = Major domus, = skr. **khaḍga-dhâ* „Schwertträger" 18.

Καδούσιοι, zu dem Volksnamen *Karûsha*, zu skr. *kalusha* und *kadru*, braun 26—27.

Kadrû, braune Stute 177.

kafu, altaegyptisch = hebräisch *qôf* = skr. *kafú* = griechisch *κῆπος*, der Affe, Einleitung IX.

Kameelzucht in Sarachs 154—155.

Kânîtâ, Beiname des Partherfürsten Pṛithuçravas, Sohn des *Kanîta*, = zend *kanîta* = skr. *khanîtṛi* „der Kanalgräber" 145.

Καπροβάται, moesisch-thrakisch = zend. **qapno* = *qafno* = skt. *svapna* u. *βάτης* „Schlafwandler 14—15.

Κάρπαθος, das karpathische Meer = arisch **kara-patha*, „der Pfad der Fische" 49.

Καττίγαρα, wahrscheinlich verschrieben oder verlesen für *Καττίταρα*, Zinninsel 47—48.

Kimîdin, barbarisches Volk oder Dämonengeschlecht, ob = *Kumîdin* = *Κομῆδαι*, Volk im Nordosten Irans 65.

Κομῆδαι, *Comedi*, Völkerschaft des Pamir, von skt. *gomeda*, eine Art Edelstein 63—64.

Κονδάσβη, Berg in Ostiran = Berg *Konderasp* in Taberistân 26.

Κύδνος, Fluss in Cilicien, von der Sktwurzel *cud*, eilen 36.

Kudurus, Stadt in Medien, zu ved. *kuṇḍṛiṇâñc*, schwarzgelb, braun 25.

Κραδεύας, mythischer König Indiens, hypokoristische Kurzform von [*Ça*]*kra-deva* = Indra, 196.

Κτίσται, moesisch-thrakisch — zend. **qadhitiçta*, Hagestolzen 15.

Λητώ, nach L. v. Schröder = **Râtâ* = skt. *râtrî*, 3.

Λωνίβαρε, Name der siebenten Mündung des Indus, = skt. **lavaṇâvârî* „salziges Wasser habend, 44.

Manaspâpa des Atharvaveda = Akômanô des Avesta 169—172.

Μανδάγαρσις, Stadt im nördlichen Küstenstrich Mediens, = skt. **Mandagarshi* = **Mandaga-ṛishi* 173.

Mâhîna, Völkerschaft des Rigveda, zu Isidor's von Charax *Μαζινιανα*, *Mazînan* der arab. Geographen 133.

Μαράφιοι, persischer Stamm bei Herodot, die Bewohner von Merw 65—66.

Μάρχαιον, Berg in der Troas, zum Berge *Mark* des Bundehesh, und dem *Marka* des Yajurveda, Oberpriester der Asura 31.

Μάσπιοι, persischer Stamm bei Herodot, die *Ἀριμάσποι* oder *Ἀριμάσπια*, Bewohner von Sedschestan 66—67.

Mathrâ-Rosse = *Madrâ* = medische Rosse 156—157.

Mṛidânî, Mṛida's, d. i. Çiva's, Gemahlin 1.

Mudgalânî, Gemahlin des Ṛishi Mudgala 1.

Mythologie der Sanskrit-Arier nicht indischen, sondern vorder- und mittelasiatischen Ursprungs, Einleitung XXIV—XXV.

Mythologische Bezeichnung und Verwerthung des Augensterns 201—203.

Nâonghaithya, zarathustrische Diabolisirung des indischen Heilgötterpaares der *NâsatyauAçvinau*, 99.

Nâsatyau, Name der Açvinau als „Heilgötter" von einer W. *nas*, goth. *nas-jan*, heilen, retten 99.

Nysäische Pferde = *Taurvaçâ*-Rosse des Çatapatha-Brâhmaṇa 153—154.

Οἰνώνη = **Venânâ* = skt. **Venânî*, Gemahlin Vena's, dh. Soma's 3.

Oxushandel im Alterthum, 139—140.

Παγχαία, *Panchaia*, halbmythische Insel im südöstlichen Weltmeer, = *Bangâla*, Bengalen, vielleicht schon ursprünglich verlesen für *Παγγαλα*? 70—93.

Paoiryenî, die Plejaden 2.

Pigranes in Ammianus Marcellinus falsch für *Tigranes* 48.

Παμφλαγονή, Landschaft in Paphlagonien, etwa = [*A*]*thwya-Yima-urviç*, „Bahn des Athwya Yima" 20.

plaksha, m. Ficus infectoria, etymologisch zusammenhängend mit *palâça* , dem Parṇabaum 112.

plaksha in *plakshâ*, Teich (*anyataḥplakshâ*), etymologisch zusammenhängend mit griech. *πέλαγος* 112.

Preṇi, Beiname des Ṛishi und Turvaça-Rosskamms Vaça Açvya = zend. *Freni*, 152.

Pṛithuçravas Kânîta, der Partherfürst mit dem Ehrennamen „Kanalgräber", vielleicht *Suçravas*, der Vereiniger der arischen Lande u. Eroberer Khwârizms 147—149.

Purudamâsaḥ, Beiname der Açvinau, ob = *Çatavaeça*? 138—139.

Purukutsânî, Gemahlin des Ṛishi Purukutsa 1.

Pûti-Sṛiñjaya, wohl die *Sṛiñjaya* am *Pûti*, d. h. am *Pûiticas*ee, dem *Ponticum* mare des Curtius in Arachosien, d. h. dem Hámunsee 117.

Qaniratha, zend. **gainiratha* „Heimstätte des Glanzes" 69—70.

râjeshitam (ájman) = „von Antilopen (Alken) gezogener Wagen 158—159.

ṛitám, das physische und moralische Weltgesetz, Einl.

Rudrâṇî, Rudra's Gemahlin 1.

Çarvâṇî, Çárva's, d. i. Çiva's, Gemahlin, 1.

Çatavaeça, vielleicht ehemaliger Name von Khwârizm 138.

Çitodâ = *Sîdâ* = *Sîtâ* = *Σιδη* mythischer Strom, die Rasâ 56.

Çvitna, Völkerschaft in Arachosien, in *Ἰνδικὴ Λευχή* 155.

Sahadeva (Suplan) = *Çakadeva*, König der Çaka 119—120.

Sâlajya, mythische Stadt, vielleicht anklingend an *Zarendsch* 58.

Sárasvatî, *dharúṇam âyasî pûḥ*, Festung am Ausfluss der Haraqaiti in den Hamunsee 36—38.

Sarasvatî = Haraqaiti, Hilmend 97.

Σάριφα ὄρη, Gebirge in Chorasan, = **Sariva* = altpers. *Hariva* = zend. *Haraeva*, das Gebirge [an der] Sarayn 31—33.

Scheu der Iranier vor dem Kampf in der Nacht 134—137.

Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei, aus der Prosaparaphrase des Çatapatha-Brâhmana wieder hergestellt und übersetzt 234—240.

Σπαρτέμβας oder *Σπατέμβας*, mythischer König Indiens, = ved. **svar-stambha* oder **svaḥ-stambha* „Stütze des Himmels", 195.

Der Staat ein Schiff, als poetisches Bild des Rigveda, d. die ganze Weltliteratur hind. nachgewiesen 190—191.

Ströme, vom Alterthum als natürliche Bollwerke betrachtet 38.

συνθία καρνόφοροι = Sunda-Inseln 45—47.

Suplan (*Sahadeva*), halbbarbarisch entstellt aus *Suparṇa* 120.

Συρόμηδοι, *Syromedi* am südlichen Alburs unter dem Mons Jasonius = *Syrmatae*, Sarmaten 133.

σχέτλιος = skt. *kshatrya*, zend. *khshathrya* 8—9.

Târuksha, König, wohl „*der Türke*", wie das Sonnenross *Târkshya* „das Türkenross" 162—163.

Thoas, Erfinder der Metallschmelzerei in Panchaia, = skt. **dhavas*, *dhamas*, Schmelzer 93.

Τιβεροβοάς, mythischer Fluss Indiens, = ved. *Anvîráva* = **Anvîrarava* „mächtig, brüllend" 45—47.

Tistryêní, Gemahlin Tistrya's 2.

Τουριούαν, Landschaft in Chorasan, =**turi-vana*, „Stutenlust" 61—63.

Τούταπος, Fluss des Pendschab, = ved. *dûḍabha* = Varuṇa 43—44.

Τριτωνίς = **Tritânî*, wofür nur zend. mascul. *Thraetaona*, ved. *Traitaná* 3.

Turvaça-Rosse „*Taurvaçâ*" = nysäische Rosse 153—154.

Vacaêní, Fluss im Gebiete des Hamunsees, formell = *Οὐαζαΐνη*, iranische Landschaft bei Procopius 40.

Varunânî, Varuṇas Gemahlin 1.

Vaça Açvya, „Der Rosskamm Turvaça", hypokoristischer Kurzname 149—151.

Vasor dhârâ = *Vasu* = *Vanhu* = *Veh* = Ocus 44—45.

Verwerthung kosmogonischer Rigvedahymnen zu Zauberzwecken des Atharvaveda 208.

Vitavâra, Beiname d. *Maṭhrâ*-Rosse, = „geflochtene Schweife habend 157.

Vourukasha des Avesta = *Urúḥkaksha* des Rigveda, das Kaspische Meer, 94—97.

vyanura, zend. = **vyaṅhra*, von W. *vyas*, zerreissen 17.

vyâmbura, zend. zerfleischen = vorhergehendem *vyanura*, 17.

Wettstreit von Adler und Ross um den Vorrang der Sehkraft, Legende des „Çatapatha-Brâhmaṇa" und des Avesta 173—178.

Wiederholung des Refrains i. Anfangsvers der folgend. Strophe 183—190.

Zaubersystem des Atharvaveda 206—209.

Zendelemente i. d. Deklinationsformen der Dânastuti des Vaça Açvya 143.

Ζειποίτης, *Ζιβοίτης*, *Στιβοίτης*, Fluss in Hyrkanien = skt. *çcyavantî* 35—36.

Im gleichen Verlage erschien:

Bang, Prof. Dr. Willy: **Uralaltaische Forschungen.** gr. 8°. (44 S.) Brosch. Mk. 2.—.

Der auf sprachwissenschaftlichem Gebiete wohlbekannte Gelehrte entwickelt in dieser hochbedeutsamen Schrift die Grundzüge eines neuen Systems der Sprachvergleichung, das ganz überraschende Resultate ergiebt und das Interesse jedes Sprachforschers in hohem Grade erregen wird

Bruchmann, Dr. Kurt: **Psychologische Studien zur Sprachgeschichte.** gr. 8°. (328 S.) Brosch. Mk. 9.—.

In dem vorliegenden Bande hat der Verfasser die Resultate sorgfältiger und fleissiger sprachlicher Untersuchungen niedergelegt. Aus der Bibel, dem lateinischen und deutschen Kirchengesang, der altindischen wie der griechischen Poesie und aus den modernen Litteraturen hat er eine grosse Reihe von Belegstellen gesammelt und auf der Grundlage derselben zu zeigen versucht, welche Seelenkräfte bei der Ausbildung gewisser sprachlicher Erscheinungen wirksam sind und auf welche Weise der Ursprung einzelner Sprachvorgänge zu erklären ist. Besonders ausführlich wird über den Bedeutungswandel gehandelt, d. h. über die häufig auftretende Form der Sprache, bei welcher Worte und Redensarten von der Zeit ihres Ursprungs an, soweit er uns erreichbar ist, weiter gebraucht werden, ohne den ursprünglichen Sinn zu behalten, oder so dass sie nur ein Mittel geworden sind, ein Gefühl mit ihnen zum Ausdruck zu bringen.

Brugsch, Prof. Dr. Heinrich: **Die Aegyptologie.** Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Schrift, Sprache und Altertumskunde. gr. 8°. (525 S.) Brosch. Mk. 24.—, geb. Mk. 25.—.

Die ägyptologischen Studien haben seit ihrem 60jährigen Bestehen einen gewissen Abschluss erreicht und eine neue Epoche ist in der Gegenwart eingetreten. Eine kritisch behandelte, unparteiische Uebersicht der bisherigen Leistungen ist bis zur Stunde niemals geliefert und ist wohl niemand befähigter, dieses Gebiet zu bearbeiten, als eben der Verfasser, welcher in vorliegendem Werke die kritische Sichtung der Masse, das Ausscheiden des Unbrauchbaren und Unbedeutenden von dem thatsächlich Wertvollen sich als Ziel gesetzt hat. Die Aufgabe, die sich Brugsch gestellt: eine übersichtliche Darstellung des Standes der heutigen ägyptologischen Forschung zu geben, darf als glänzend gelöst betrachtet werden.

Hirzel, Dr. Arnold: **Gleichnisse und Metaphern im Rigveda.** In kulturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylos, Sophokles und Euripides. gr. 8°. (107 S.) Brosch. M. 3.—.

Bei dem grossen Bilderreichtum der vedischen Sprache wird durch eine solche systematische Sammlung der Vergleiche und Bilder des Rigveda, wie sie diese Schrift enthält, ein interessanter Einblick in die Gedankenkreise des Rigveda gegeben, und im Einzelnen über manche dunkele Stelle mehr Klarheit verbreitet.

Pott, Prof. Dr. Aug. Friedr.: **Allgemeine Sprachwissenschaft.** gr. 8°. (106 S.) Brosch. Mk. 3.—.

Der kürzlich verstorbene Verfasser — einer der bedeutendsten Sprachforscher aller Zeiten — giebt in der ersten Hälfte dieses Schriftchens eine Uebersicht über die Leistungen und Aufgaben der neueren Sprachwissenschaft und bespricht in der zweiten Carl Abel's linguistische Arbeiten.

Spiegel, Prof. Dr. F. von: **Die arische Periode und ihre Zustände.** gr. 8°. (330 S.) Brosch. Mk. 12.—.

Es ist ein Genuss, das Spiegel'sche Buch zu lesen, auch für den, der nicht mitten im Getriebe der Sprachforschung steht, sondern das Werk mehr mit dem Blicke des Historikers studiert; denn Spiegel weiss auch an und für sich vielleicht trockenere Stoffe interessant zu machen. Es ist ein Werk aus einem Gusse, das, indem es die bisherigen Forschungen unter einheitlichem Gesichtspunkte zusammenfasst, auf längere Zeit hinaus eine Grundlage bilden wird, auf der die Forscher werden weiter bauen können.

Druck von August Pries in Leipzig.

LSansk
V414
.Ybr

565198
Vedas
Brunnhofer, Hermann
Vom Aral bis zur Gangâ.

University of Toron
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocke
LOWE-MARTIN CO. LIMIT